

Beiträge

zur

Religions-Psychologie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung des theol. Licentiatengrades

der

Hochwürdigen theologischen Fakultät

der

Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen

vorgelegt von

Erich Kinast,

Pfarrer in Schwabach.

Erlangen.

K. b. Hof- und Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn).

1900.

1902, Feb. 15.
Divinity School

Inhalt.

Wer den modernen Betrieb der Theologie, insonderheit der systematischen, überblickt, gewinnt den Eindruck vielfachen Suchens und Tastens. Er sieht, wie man nicht etwa nur um Einzelfragen, sondern um Rechtfertigung, Grundlegung und Anordnung des Ganzen sich müht. Dabei tritt ihm eine doppelte Art von Neuerungsbestrebungen entgegen. Neuerungen bezüglich des Inhaltes selbst und solche in Hinsicht der wissenschaftlichen Organisierung oder Methode. Jenes innerhalb einer kritisch gerichteten Theologie, die hiebei dem modernen Historismus oder Erkenntniskritizismus wesentliche Inhalte des Christentums meint opfern zu müssen. Ihr stehen im entgegengesetzten theologischen Lager (bei Frank, Kähler, der Ritschl'schen „Rechten" u. s. f.) Neuerungen mehr formell-methodischer Art gegenüber: — „neue Weisen, die alte Wahrheit zu lehren." Und in der That, nur solche Reformversuche können bei einer positiven Wissenschaft in Frage kommen. Allerdings müsste auch eine positive Wissenschaft wie die Theologie „aufhören, wenn sie nicht durch methodische Neuerzeugung ihres Inhalts ihr Dasein bethätigte"[1]). Das „Eigentümliche", das auch ihr nach Schleiermacher zu enthalten gebührt, entspringe nur nicht zufälligen individuellen oder nur apologetisch-polemischen Motiven, sondern den in der Sache selbst gelegenen treibenden Ideen, dann auch der Auseinandersetzung, bez. „Verbindung mit der religiösen und wissenschaftlichen Bildung ihres Zeitalters"[2]).

Worin gipfelt die letztere? Mit welcher Hauptströmung zeitgenössischer Wissenschaft hat sich jede Neubearbeitung theologischer Grundfragen zunächst in Beziehung zu setzen? Ist's jene historizistische, die auch das Absolute den Gesetzen der Veränderung unterwerfen und nur relative Werte gelten lassen will? Wir stellten dem bereits Recht und Eigenart

1) Cohen, Kant's Begründung der Ethik 1877 S. 6.

2) Gass, Geschichte der prot. Dogmatik I, p. VI.

einer positiven Wissenschaft gegenüber. Oder gilt es in erster Linie die Auseinandersetzung mit der modernen Erkenntniskritik? Uns scheint, es müsse erst eine andre Aufgabe voraufgehen. Was war doch ein Hauptgebrechen von Kant's Kritik? Sie hat noch mit den Mitteln einer veralteten Psychologie, ja überhaupt ohne die nötige psychologische Grundlage gearbeitet. — Hier hätte die moderne Dogmatik einzusetzen, statt immer wieder dem erkenntniskritischen Bann zu unterliegen, dem sich die Philosophie selbst mehr und mehr zu entwinden weiss[1]). Der erkenntnistheoretischen Grenzbereinigung wie dem metaphysischen Hochflug gehe die psychologische Grundlegung und Bodenbereitung voran. Das wäre in gutem Sinne „modern". Auf die deutsch-philosophische Spekulation und die dann notwendig gewordene erkenntniskritische Reaktion ist jetzt überall die psychologische Betrachtungsweise gefolgt. Bildet sie doch die richtige, im besten Sinn empiristische Mitte zwischen den vorgenannten Einseitigkeiten, die teils dem Dogmatismus, teils dem Skeptizismus entgegenführen. Soll gerade die Theologie hinter jener modernen Hauptströmung — der psychologischen — zurückbleiben[2]) in ihren alten, sei's spekulativen, sei's neukantischen Geleisen? Was ziemt ihr also, wenn sie sich zeitgemäss dem allgemeinen Wissensorganismus methodisch angliedern will? Sie muss dann ihr Eigenstes, das Uebernatürliche (bez. Heilsgeschichtliche) in seiner Einfügung nicht nur in den allgemeinen Welt- und Geschichtsprozess, sondern vor allem auch in die allgemein seelischen Erscheinungsformen aufzeigen. Sie muss das Uebernatürliche nicht nur in seiner Naturalisierung und Historisierung, sondern namentlich auch — wenn der analoge Ausdruck erlaubt ist — in seiner Psychologisierung darthun und so dem allgemeinen Verständnis näherbringen. Wir stehen damit vor den Problemen der Religions- und Glaubens-Psychologie. Treten wir den ersteren näher.

---

1) So Lotze, Metaphysik (1879) Einleitung; Falckenberg, die gegenw. Lage der deutschen Philos. 1890. — Gegen Sabatier (Religionsphilosophie etc. 1898, S. 276ff.) vgl. J. Steinbeck, d. Verhältnis der Theologie und Erkenntnistheorie etc. 1898 und von anderem Standpunkt aus: Lüdemann, Erkenntnistheorie und Theologie (Prot. Monatshefte, Neue Folge 1897/98).

2) Ueber dieses Nachhinken hat O. Flügel (die spekul. Theologie der Gegenw. 1881, S. 41) manches Wahre gesagt.

Wo fand seither die Religionspsychologie ihre Stelle? Heimats- oder doch zusammenhangslos irrte sie hin und her; — in den „Prolegomena“, in den Systemen „christlicher Gewissheit“, wohl gar im locus vom „natürlichen Menschen“ u. s. f. Es fragt sich aber, ob die Einleitungswissenschaft der Religionspsychologie nicht besser selbständig zu gestalten, auf breitere Grundlage zu stellen ist. Hat sie wirklich Prinzipien der Gesamttheologie — wie die Frage nach dem Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen, nach der Selbständigkeit und Initiative des ersteren im religiösen Prozesse — sicher zu stellen, so dürfte sie am richtigsten einer breiter angelegten theol. Prinzipienlehre zuzuweisen sein. Diese würde theologische Grundbegriffe, mit denen dann die Einzeldisziplinen operieren, im Zusammenhang mit den Parallelbegriffen der Psychologie, bezw. Soziologie, Ethik und Historik entwickeln. Denn diese philos. Grenzgebiete, zunächst das der allgemeinen Seelen- und Geschichtstheorie, kommen als der positiven theol. Wissenschaft zumeist entsprechend hier vor allem in Betracht. Eine solche Prinzipienlehre wäre für die theol. Einzelfächer, was die Philosophie für die einzelnen Geisteswissenschaften: — Einleitungswissenschaft und „Theorie von den allgemeinen Normen und Werten“.[1]) Oder, wie es Kähler als Titel dem ersten Teile seines Hauptwerkes aufprägte: „Einleitung in die Theologie überhaupt und in die systematische Theologie insbesondere.“ Freilich fürchtet Kähler seinerseits, es möchte das spezifisch Theologische aufgelöst und in seiner „Eigenart“ um den Preis der Wissenschaftlichkeit drangegeben werden, wenn die Theologie, diese „geschichtlich-positive Wissenschaft“, sich dem „Untergeschichtlichen“, d. h. den allgemeinen religionspsychologischen Formen erschliesse. (Wissensch. d. chr. Lehre 1883, S. 13, 37; ähnlich J. A. Dorner, System d. chr. Gl.-Lehre I, 24f., u. v. a.). Doch liegt hier wohl Verwechslung von Real- und Erkenntnisgrund, von sachlicher Entwicklung und methodischer Ableitung vor; — wie etwa Jakobi wähnte, der Beweisgrund

1) So Windelband, Präludien 1884, S. 28; vgl. Paulsen, Einleit. in d. Philos. 1895, S. 15 ff., Wundt, System d. Philos. 1897, S. 17, Essays 1885, S. 21 ff. und besonders: Teichmüller, Darwinism. und Philos. 1877; Trendelenburg, logische Untersuchungen I³, 2; Rocholl, Philosophie der Geschichte 1893 II, 36 ff.

sei „notwendig ... über dem, was durch ihn bewiesen werden solle, er begreife es unter sich, gebe ihm erst seine Realität ... zu Lehen“ (Ww. III, 357). Es erklärt sich ja jenes theologische Vorurteil aus der Hyperkritik und Konstruktionssucht von Religionspsychologen wie Feuerbach, Biedermann, E. v. Hartmann u. a.); aber der Missbrauch hebt den rechten Brauch nicht auf. — Vielleicht dient zur Verdeutlichung die Erinnerung an Kant's und neuerdings A. Ritschl's Unterscheidung[1]) zwischen „regulativem und konstitutivem Gebrauch“ des Allgemeinwissenschaftlichen, Religionsgeschichtlichen u. s. f. innerhalb der Theologie. Ritschl will mit Recht und grundsätzlich, — freilich nur zu oft selber seinem Grundsatze ungetreu, — nur den ersteren Gebrauch gestatten. Es gälte also statt „konstitutiver“ Mitwirkung des Welterkennens nur „vorläufig“ auf dieses einzugehn und sich mit seinen Ansprüchen auseinander zusetzen, um dann von hieraus, — durch Aufzeigung ihrer Ergänzungsbedürftigkeit (via negationis und eminentiae, nicht causalitatis) — die christlich-theologische Position zu gewinnen. Dies dürfte doch wohl kein „Umweg“ sein, wie Frank[2]) (Zur Theologie A. Ritschl's, 3. A. S. 89) nach seiner eingeschränkten Stellungnahme urteilen musste. Vielmehr wäre mit jener „regulativen“ Methode gerade eine Hauptaufgabe einer allgemeineren theol. Prinzipienlehre umschrieben.

Eine solche bedeutet nichts völlig Neues mehr. Als Vorarbeiter oder Freunde derselben[3]) nennen wir u. a. Räbiger (Theologik 1880, S. 454ff. über die „Fundamentaltheologie“ oder

---

1) In der 3. Auflage seines Hauptwerkes (III, 187ff., 166).

2) Gegen Frank's Ablehnung einer breiteren fundamentaltheologischen Entwicklung vgl. Cremer in Zöckler's Handb. III³, 49ff., 55, 60ff. (u. Frank dagegen in d. Neuen ki. Zeitschr. 1893, S. 105ff.) Köstlin, Begründung unserer sittl.-rel. Ueberzeugung 1893, S. 92f., 101, 53ff. (und Frank dagegen a. a. O. 1894, S. 21ff. besonders S. 43). — Aehnliches ist, mutatis mutandis, auch gegen den unvermittelten pisteologischen (bz. christozentrischen) Ausgangspunkt der Schule Ritschl's einzuwenden (vgl. Ecke, d. th. Schule A. R. 1897, S. 242ff. 137ff., 147ff.).

3) Vielleicht darf hier auch auf die theologischen „Klassiker“ verwiesen werden: Clemens Al. (Strom. I, 19, 341), Melanchthon (C. Rf. I, 305; XI, 28; Decl. I, 34; Loci von 1543) Schleiermacher (Glaubenslehre I § 2, 3; § 3ff.; § 7ff. § 32 und 34, 3 am Schluss. Kurze Darstellung etc. § 23f., § 35ff. System der Sittenlehre § 61).

„Theorie der Religion"); B. Nitzsch (Lehrb. der ev. Dogmatik 1892, S. 42 und 16 über die „philos. Theologie"); Gloatz und seine religionspsychologische Analyse (Spekul. Theologie etc. I, 1884, S. 93, 6ff., 103ff.); Lasson mit seiner Forderung einer „philosophischen Wissenschaftslehre von der dogmatischen Wissenschaft", um diese „aus ihrer Vereinzelung" „in die Totalität des Wissens einzufügen" (Zur Theorie des Dogmas 1897, S. 5, 32); endlich G. Runze und seine zunächst „psychologisch-kritische Würdigung des relig. Vorstellens" (Grundriss der christ. Glaubens- und Sittenlehre 1883 I, 3, Anm; S. 12ff.). Vor allem aber fordert M. v. Nathusius eine „Fundamentierung der ganzen Theologie als Wissenschaft" „auf die allgem. Religions- und Erkenntnislehre" mittelst „allgemein zugänglicher" „Lehrsätze ... aus der Psychologie" (d. Wesen der Wissenschaft etc. 1885 S. 425, 335, 435, 416ff.). **Dies ist auch unser encyklopädisch-theol. Standpunkt. Man kann** in der That mit der neuesten Prinzipienlehre, derjenigen Al. v. Oettingen's, als Dogmatiker sich auf den christgläubigen Standpunkt stellen und doch als Bearbeiter der Fundamentaltheologie (Religionspsychologie u. s. f.) — weiter zurückgreifend — den umgekehrten Weg: vom Allgemeinmenschlichen zum Christlichen beschreiten. Ja man darf hoffen, gerade so dem Dogmatiker Vorarbeit zu leisten und ihm — eben von der entgegengesetzten Seite her — auf halbem Weg zu begegnen. (Man vgl. die Zugeständnisse A. v. Oettinger's S. 58 und 62 und neuerdings Wobbermin's Unterscheidung zwischen der allgemeinen „fundamentalen" („prinzipiellen") und der besonderen „entwickelnden" (bz. apologetischen) Dogmatik. W., Grundprobleme der systemat. Theologie 1899, S. 37, 19 und 33).

Indem sich so die Prinzipienlehre (mit der Relig.-Psychologie) auf breiteren Boden stellt, um in Auseinandersetzung mit den entsprechenden Geisteswissenschaften die allgemein giltigen Prinzipien, das richtige Beweisverfahren, die wissenschaftliche Methode zu gewinnen, setzt sie bei dem Natürlichen, Allgemeinmenschlichen am Christentume ein. Sie erneuert damit keineswegs den hoffentlich überwundenen Unterschied zwischen „natürlicher" und „christlicher" Religion und Theologie. Sie unterscheidet nur vom Konkret-Christlichen das „Natürliche am Christentum", die psychologische Form, den natürlichen Rahmen, die allgemeinen psychologischen, historischen und erkenntnistheore-

tischen Gesetze, die auch bei ihm und seiner Verwirklichung in Frage kommen. In Verlauf dieser prinzipiellen Untersuchung wird sich's dann freilich zu zeigen haben, wie weit überhaupt jene allgemeinen Massstäbe reichen und auf welchem Punkt sie über sich selbst hinausweisen; — sei es ins Gebiet des „Metapsychologischen“ (Transsubjektiven: dies das 1. fundamentaltheolog. Problem), — sei es ins Gebiet des „Uebergeschichtlichen“ (Offenbarungsmässigen: dies das 2. fundamentaltheolog. Problem), und endlich inwiefern, bz. inwieweit das Ueber-seelische und -geschichtliche“ überhaupt wissenschaftlicher Erkenntnis zugänglich ist (3. fundamentaltheolog. Problem). Jenes Transsubjektive nun hätte die Religionspsychologie (und in ihrer Fortsetzung die Glaubenspsychologie) ins Licht zu stellen. Mit jenem Uebergeschichtlichen sodann hätte sich ein 2. Hauptzweig der Prinzipienlehre, die Religionshistorik zu befassen, wenn dieser dem ersten Hauptzweig analoge Ausdruck verstattet ist. Sie würde in ihrem weiteren Verlauf zur Theorie der Offenbarung werden. Die oben an 3. Stelle genannte Aufgabe fiele endlich der relig. Erkenntnislehre zu, welche sich in der „Pisteologie“ oder Wissenschaft vom Glauben als theologischem (dogmatischem) Erkenntnisprinzip vollenden müsste. Die Aufgabe des 2. und 3. Hauptzweigs der Prinzipienlehre kann hier nur in aller Kürze beleuchtet werden. Jener, der religionshistorische Teil, ist Fortführung des ersten religionspsychologischen, nämlich Anwendung der Sozialpsychologie und weiterhin der Historik, d. h. der historischen Methode und geschichtsphilosophischen Prinzipien auf das Religiöse (Bedeutung der Gemeinschaft in der Religion, der historischen Kritik, der Religionsstifter, der Tradition, der Ideen in der Geschichte, der Kulturbewegung, der Erziehung der Menschheit u. s. f.). Was erübrigt noch dem 3., erkenntnistheoretischen Teil? Dieser hätte die Massstäbe für eine der Eigenart des Gegenstandes entsprechende, dann auch wissenschaftlich-methodische Behandlung aufzuzeigen. Er hätte alle die Momente zu entwickeln, durch welche auch eine geschichtliche Religion bis zu einem gewissen Grad als allgemein zugänglich und berechtigt sich auszuweisen hat. Es würden sich aus den beiden ersten Teilen, den psychologisch und historisch gewonnenen Richtlinien, in Auseinandersetzung mit der allgemeinen Erkenntnislehre gewisse Grundsätze einer relig. Erkennt-

nistheorie ergeben, bestimmt und geeignet, den theologischen Stoff organisierend (systematisch) zu gestalten. Diesem ersten Teil der religiösen Erkenntnislehre hätte die Feststellung der Grenzen zu folgen, an welchen die pisteologischen Voraussetzungen des theologischen Erkennens (d. h. die Glaubensgedanken) über sich selbst hinausweisen auf weitere Erkenntnisquellen (Offenbarungsurkunde, Gemeindebewusstsein u. s. f.). Ein dritter, die religiöse Erkenntnislehre und damit die Fundamentaltheologie überhaupt abschliessender Teil würde eine letzte Erkenntnisquelle aufschliessen: nämlich über die Glaubens- und Offenbarungsgedanken hinaus die Beziehungen zur Naturwissenschaft und Naturphilosophie, zur metaphysischen Spekulation. Hier käme dann statt des persönlich Ethischen das damit irgendwie verknüpfte Naturhafte in Betracht. („Theosophischer Teil“ oder wie Zöcklers Handbuch III³, 11; I¹, 1, S. 81 es bezeichnet: heilige Physik; vgl. T. Beck, Einl. in d. Syst. d. chr. Lehre.)

Wir wiederholen, zu all diesen höheren und letzten Gedankengängen gehört zunächst ein sicheres Fundament: — die Religionspsychologie. Ihr gebührt als dem uns zunächstliegenden Forschungsgebiet nach induktiver Methode der Vortritt. — Ihr kommt fundamentale Bedeutung zu, nicht bloss Heimatberechtigung innerhalb der Mauern der Theologie. Welches ist nun aber ihr eigner Inhalt und richtige Gliederung? Es könnte verlockend scheinen, mit dem Problem der „Entstehung“ der Religion zu beginnen, um dann von der psychologischen Religionserklärung zur psychologischen Religionsbeschreibung fortzuschreiten. In Wahrheit lassen sich jene beiden Betrachtungsweisen überhaupt nicht scheiden. Gerade aus der Eigenart der religionspsychologischen Formen als solcher — im einzelnen, wie in ihrem gegenseitigen Zusammenhängen und -wirken —, gerade hieraus wird zuletzt auch auf die Eigenart des religionsgenetischen Prozesses ein klärendes Licht fallen. Wo man umgekehrt verfährt, wo man die allgemeinen Formen des Vorstellens, Wollens u. s. f. zurückstellt, um sofort die Faktoren der Religionsentstehung zu entwickeln, tritt nur allzuleicht an die Stelle psychologisch-nüchterner Erörterung eine überstürzt-spekulative, metaphysische Betrachtungsweise. Es macht dann in der Unwissenschaftlichkeit des Verfahrens wenig Unterschied, ob man mit der einseitig kritischen Richtung in der „natürlichen“

Religionserklärung befangen bleibt oder einseitig-supranaturalistisch, also gleichfalls unpsychologisch zu Werke geht. — So versuchen wir denn in erster Linie eine psychologische Religonsbeschreibung, d. h. Aufzeichnung der seelischen Formen, in denen auch das religiöse Leben zu Tage tritt. Wir beginnen dabei mit dem psychologisch am wenigsten Strittigen, mit der Vorstellungsfunktion, um von hier zur komplizierteren Gefühls- und Willensthätigkeit fortzuschreiten und im Zusammenhang mit letzterer das Problem des Sittlichen und des Gewissens in ihrer religionspsychologischen Bedeutung zu erörtern. Ehe wir zu diesem Behuf die nötigen Lehnsätze aus der Seelenlehre heranziehen, haben wir zur Rechtfertigung des Unternehmens als solchem einige religionspsychologische Vorfragen zu erledigen, bezw. Bedenken zu zerstreuen.

I.

Rechtfertigung der religionspsychologischen Forschung.

Wir wiederholen, nicht die Religion selbst in ihrem angeblich rein psychologischen Entstehen, — nur ihre allgemeinen seelischen Formen und Beziehungen zum gemeinmenschlichen Innen- und Geistesleben sind Gegenstand unserer religionspsychologischen Analyse. Wir erwarten uns auch von einer solchen wichtige Aufschlüsse über so manche Eigentümlichkeit des Glaubens, über den Zusammenhang von subjektiver und objektiver Religion u. s. f. Vielleicht steht sogar von einer künftigen Religionspsychologie ein ähnlicher Nachweis gesetzmässiger Wechselwirkungen, typischer Bildungen zu erwarten, wie ihn mehr und mehr die allgemeine Seelenlehre mit Glück ans Licht stellt[1]).

Woher nun aber die zur Zeit noch so unvollkommene Gestaltung religionspsychologischen Forschens? Woher vor allem das weitverbreitete Misstrauen, die vielfache Ablehnung, der dasselbe begegnet? Wir nennen zunächst ein Hauptvorurteil, das sich ihm früher — besonders innerhalb der traditionalistischen

1) Vgl. Rabus' ähnliche Forderung an die Theologie der Zukunft im Th. Lit.-Blatt 1897, Nr. 36 (freilich auch seine Skepsis gegenüber der modernen Psychologie: N. kirchl. Zeitschrift 1895, S. 774, 1897, S. 765 ff.

Theologie — entgegenstellte, jedoch mehr und mehr sich zu zerstreuen beginnt. Es hiess, man dürfe entweder überhaupt von keiner oder höchstens von solcher Religionspsychologie reden, die sich dem Gemeinmenschlichen gegenüber als ein völlig Exceptionelles darstelle. Sie habe sich als ein nicht nur Selbständiges, sondern in sich schlechthin Abgeschlossenes ihre eignen Gesetze zu geben[1]). Dies ist aber in Wahrheit kein anderer als der bereits (s. ob. S. 2. 7 f.) abgewiesene, mehr und mehr überwundene Standpunkt des Dogmatismus. Für ihn giebt es allerdings kein psychologisch-historisches Sicheinfügen und -vermitteln des Göttlichen, wie wir es oben gefordert (s. S. 2). Hier wird vielmehr sofort und unvermittelt mit dem letzteren eingesetzt und ausschliesslich gerechnet. Was bedeutet dies für die Theologie? Nichts anderes als einen Verzicht auf das Allgemeingiltige und Gesetzmässige, d. h. auf das Wissenschaftliche an der Theologie überhaupt. So wird diese zu etwas rein Supranaturalem — sei es objektiv Historischem, sei es subjektiv Mystischem, sei es praktisch Asketischem — emporgeschraubt und eben damit theoretisch herabgedrückt. Gewiss billigen wir noch weniger jenes andere kritizistische Extrem, welches das Uebergeschichtliche („Metapsychologische") zu Gunsten der rein innergeschichtlichen („immanenten") Entwicklung verkürzt. Gewiss vermeinen wir am gesichertsten und richtigsten in der Mitte der beiden Extreme, also auf dem pisteologischen („glaubensempiristischen") Boden zu stehen, nämlich auf dem Grunde der Voraussetzung von der Thatsache wie Wahrheit der Glaubenserfahrung (und weiterhin und folgerichtig auch der Offenbarung). Aber wir halten dabei das Wahrheitsmoment des Kritizismus fest. Wir fordern mit Wobbermin, dass auch jene Theologie, die „von der Voraussetzung der Wahrheit des Christentums ausgeht", doch „diese Voraussetzung niemals als einfache Voraussetzung stehen lasse", sondern „immer wieder . . . zu begründen suche" und zwar „auf allgemeinster Basis", also gerade auch „auf erkenntnistheoretisch-psychologischen Reflexionen" (a. a. O. S. 3 u. 19). — Schriftstellen wie 1. Cor. 2, 14, an denen sich mit Recht die Dogmatik orientiert, hat die Fundamentaltheologie erst im Lauf ihrer Untersuchung zu rechtfertigen.

1) Vgl. Frank, System d. chr. Gewissheit I², 28. 30. N. K. Z. 1893, S. 117 ff.

Das übersieht jene dogmatistische Richtung. Von Rabus' Doppelforderung theologischer Methode „sowohl im Unterschied von allem Erkennen als im Zusammenhang mit demselben" (a. a. O. d. N. k. Z.) verkennt sie so gut wie gänzlich das letztere Moment. Sie behandelt ihren Stoff als exlex, d. h. unpsychologisch. Sie wird zum Gegenstück jener rein psychologischen oder natürlich-gesetzmässigen Betrachtungsweise, wie sie in origineller, doch vielfach turbulenter, äusserlich naiver Uebertragung H. Drummond's natural law etc. versucht, und in kritisch-spekulativer Weise Biedermann, den freilich ein E. v. Hartmann (die Religion des Geistes 1882, p. VI sq.) von seinem Immanenzstandpunkt aus noch allzu theologisch-supranaturalistisch findet. Denn, schliesst er, da die Religion „das höchste Problem der Psychologie sei" (!), müsse der Versuch gemacht werden, „den gesammten wesentlichen Inhalt der Religion rein aus dem religiösen Bewusstsein zu entwickeln". Dem gegenüber begnügen wir uns, auf das oben (S. 4) zu Feuerbach und Biedermann Bemerkte zu verweisen, sowie unserer früheren Zustimmung zu Nathusius (s. oben S. 5) nunmehr diejenige zu seiner weiteren Forderung anzufügen: es seien „die eigentümlichen Gesetze nachzuweisen, nach denen sich die moralische Gewissheit vollzieht und zu den übrigen psychologischen Funktionen sich in Beziehung setzt" (a. a. O. S. 351); es sei also an die „allgemein menschliche religiöse Anlage", an die „inneren und äusseren Verhältnisse" anzuknüpfen, die „der Glaube voraussetzt", — nämlich teils an die „inneren" psychologischen „Anlagen", teils an die „äusseren" „historischen und kosmischen Ereignisse" (S. 359 f.).

Ein zweites Hauptvorurteil, das in beiden theologischen Lagern weit verbreitet ist, dürfte näheres Eingehen fordern. Ein gleichfalls allgemeiner Einwand, der sich von vornherein dem ganzen glaubenspsychologischen Unternehmen, nicht ungewichtig, entgegenstellt. Scheint nicht der individuelle Charakter des Glaubenslebens jeder Generalisierung zu widerstreben? Entzieht sich doch das innerste Geistes-, Gemüts- und Willensleben der exakten Forschung, der gleichsam naturgesetzartigen Bindung. Das Leben im höchsten Sinn ist über den toten Formeln, seine Fülle und Tiefe über einigen wenigen abstrakten Gesetzen. Die Mannigfaltigkeit individueller Führungen greift über die Allgemeinbestimmungen hinaus, die doch selbst

wieder vom individuellen Gepräge und Standpunkt des religionspsychologischen Forschens abhängen.

So etwa wenden die Gegner ein. „Der Glaube existiert nicht in abstracto. Und wo er in die Hand genommen wird, um besehen zu werden, da gebiert er nichts als Hader und Zank", hatte schon Matth. Claudius (Ww. d. Wandsb. B., VI. Teil, Schluss) gewarnt, und jüngst erinnerte A. v. Oettingen daran (a. a. O. 128), wie durchaus gerade die Frömmigkeit „der Schablone" widerstrebe. An E. König rügt Haupt (die Bedeutung d. h. Schrift, S. 82. 85), jener betrachte den Glauben, diese überweltliche Gottesthat, lediglich psychologisch, d. h. „rein innerweltlich und darum irreligiös". Umgekehrt beschuldigen die Gegner des „neuen Glaubens"-Begriffs den letzteren der methodismusartigen Schablone; „als ob der Heilsglaube bei allen in ganz gleicher Weise entstehen müsste, weil er bei allen schliesslich denselben Inhalt haben muss" [1]). Aber sogar diese letztere Gleichartigkeit ist man im Interesse einseitigen Individualisierens geneigt zu leugnen. Ja es droht prinzipieller Widerspruch gegen den bisherigen theologischen Betrieb überhaupt, sofern dieser nicht kasuistisch, sondern ein fälschlich uniformierter war, nicht besondernde Anwendung übte, sondern mit allgemeinen objektiven Formeln sich begnügte. Das bisher gesuchte Typische in der Psychologie wird aufgelöst, alles erscheint individualpsychologisch, also subjektiv; zeitgeschichtlich wandelbar, also in den Strom der Relativität hineingezogen. So hatte J. Weiss (die Nachfolge Christi etc. 1895, S. 102. 103) die Möglichkeit einer allgemeingiltigen Glaubenslehre bestritten, die psychologische Umdeutung des biblisch Vergangenen in das modern Zugängliche gefordert. Am energischsten bekämpft alle generalisierende Behandlung Schian's lebhafte Ausführung in d. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1897, S. 513 ff.: „Der Einfluss der Individualität auf Glaubensgewinnung und Glaubensgestaltung". Man dürfe den Glaubensweisen der ersten Zeugen oder eines Luther u. s. f. nicht allgemeine Normen entnehmen; jeder habe „seine Dogmatik", jede sei individuell, ohne den „Charakter der Allgemeingiltigkeit". Freilich sieht sich Schian schliesslich gezwungen, zwischen individueller „Berechtigung" und „objektiver Wahrheit" der ver-

1) H. Schmidt gegen Gottschick in d. N. k. Zeitschr. 1891, S. 377.

schiedenen Glaubensweisen „scharf zu scheiden"! (a. a. O. S. 529 ff. 542 f). Hiemit wankt seine ganze Position und Bekämpfung einer in unserem Sinn allgemeinen religionspsychologischen Behandlung. Vollends bedenklich aber wird seine Entgegenstellung durch jene eingangs (S. 514) verratene Motivierung, dass die theologische Theorie mit der „sich individualistisch gestaltenden Praxis" besser müsse „in Einklang" kommen. Denn dies nähert sich der oben (S. 9) abgewiesenen einseitig praktizistischen Behandlung des Theologischen, das dadurch von der Höhe des Prinzipiellen, Normativen zum rein Angewandten (Asketischen, Kasuistischen etc.) herabgedrückt wird. Die letzte Konsequenz ist Aufhebung der Theologie als Wissenschaft. Um diesen Preis hat man — sei's vom system- oder dogmafeindlichen, sei's vom einseitig subjektivistischen, teilweise auch biblisch realistischen oder mystischen Standpunkt aus (vgl. Grau in Zöcklers Handb. d. th. W. I, 537 ff. 602) — die Vermeidung unlebendigen Theoretisierens und Gleichmachens erkauft. Die Innerlichkeit und Lebensfülle hat man gewahrt, aber die Möglichkeit allseitig aufgeschlossener und zugänglicher wissenschaftlicher Verständigung verloren. Es ist wahr: nur die dem Leben abgelauschten Formeln werden bestehen. Es trifft für die biblischen Lehrtropen zu, wenn Schlatter schreibt: „Was den Glauben individualisiert, das ist die Weise, wie jeder unter den neutestamentlichen Männern Jesus und von ihm aus Gott betrachtet; jeder hat sein besonderes Verhältnis zu Jesu, in dem all die zahllosen Momente, welche die Individualität konstituieren, mit wirksam sind; für jede hat Jesus einen besonderen Wert, darum gewinnt auch für jeden die Gottesanschauung ihren eigenartigen Inhalt" (der Glaube im N. Test. 1885 S. 267). Noch mehr: So wenig zwei Blätter, zwei Zellen eines und desselben organischen Gebildes je völlig sich decken, ebensowenig die Glaubensführungen auch nur zweier Christen. Dennoch ist nicht das individuell Gesonderte, sondern Gemeinsame das Entscheidende. Jenes betrifft nur die mannigfachen Weisen, Stufen, Hilfswege, vielleicht auch Neben-, Irr- und Umwege; zuletzt münden doch alle, so weit sie überhaupt pisteologisch in Betracht kommen, in den Einen Hauptweg ein[1]).

---

1) Neben den einzelnen „Wegen" zur christlichen Gewissheit, die „jeder auf seinem Weg" (chacun à sa façon) finden müsse, so dass jene

Jenes natürlich oder geschichtlich Individuelle, Mannigfaltige ist doch nur das verschiedene Substrat für den gemeinsamen göttlichen Faktor, der es nicht vernichtet oder nivelliert, sondern in Einem Geist, zu Einem Ziel, in ein gemeinsames Höhere erhebt und verklärt. Das zufällige Sosein der Form, die einzelne Thatsache der Ausprägung wechselt; das Gepräge, der Typus selbst in seiner Notwendigkeit, Wirkungen und Ergebnissen bleibt. Ihn allein hat die Wissenschaft ans Licht zu stellen. Sie ist nicht photographische Aufnahme, nicht Registrierung, nicht einzelbiographische Darstellung, sondern begriffliche Durchdringung und Erklärung des Wirklichen nach allgemeinen Massstäben und Gesetzen. So hat beispielsweise die biblische Theologie das Gelegentliche oder Eigentümliche einzelner biblischer Schriftsteller nicht etwa als sprödes, ja wohl gar „individuell pathologisches" Material (wie Ritschl in R. u. Vers. II², 320, Paulinismen gegenüber) einfach stehen zu lassen, sondern unter Voraussetzung der in sich einheitlichen Gottesoffenbarung (so B. Weiss, Bibl. Th. d. N. Test. 4. A., S. 3 f.) und Glaubenserfahrung muss sie vermittelnde Grundbegriffe und Einheitspunkte suchen. — Warum sollte sich die Glaubenspsychologie von dieser Aufgabe aller Wissenschaft emanzipieren? Etwa deswegen, weil ihr dabei engere Grenzen, — wie übrigens jeder empirisch und historisch bestimmten (positiven) Disziplin, — gezogen sind? Weil „die Empfänglichkeit der einzelnen Menschen und das Werden und Wachsen ihres Glaubens . . . eine so individuelle, besondere Angelegenheit ist, dass es schwerlich jemals durch eine noch so vielseitige und fein entwickelte Theorie völlig erschöpft werden kann"? (O. Ritschl in d. Zeitschr. f. Th. u. K. 1893, S. 380). Nun jene subtilen „Theorien" gehören zunächst der praktischen Theologie (Asketik, pastoraltheologischen Technik und christlichen Biographie etc.) an. An unserem Ort handelt sichs um Aufgaben der Prinzipienlehre und dieser muss es von allgemeingiltigen Formen und Normen aus gelingen, die auch von O. Ritschl anerkannte „Gemeinschaft der gebotenen

---

„ebenso verschieden wie die Menschen, die Zeiten und ihre Anschauungen" seien, betont E. Cremer (über d. Entstehung d. chr. Gewissheit S. 40 f.) den Einen „Heilsweg, . . . den wir immer wieder gehen müssen, auch wenn jeder seinen Weg gegangen ist".

Anregungen" (d. i. den objektiven, göttlichen Faktor der Glaubensgenesis), wie die „Gleichartigkeit des schliesslich wahrnehmbaren Erfolgs" (d. i. das subjektiv psychologische Moment der Glaubensweise) wenigstens annähernd allgemeingiltig zu entwickeln. Mag also der oben (s. S. 11 zu Anm. 1) gestreifte Vorwurf gegen die Jung-Ritschl'sche Pisteogenetik begründet sein: begründet in der dort geübten Konzentration, wenn nicht Reduktion auf letzte, nicht weiter bewiesene Instanzen, begründet auch in der dort üblichen „Abgrenzung" und den „verleugneten Geheimnissen", in der dort versuchten Aufdrängung der eigenen parteitheologischen „Methode" als einer angeblich „allgemeingiltigen" (Kähler, Der sog. histor. Jesus etc., 2 A., S. 204). Dennoch dürfte Reischle gegen Kählers Ablehnung, das „Individuelle" „dogmatisch zu generalisieren" (S. 200), darin Recht behalten, dass sich „jene individuelle Freiheit" in der Entstehung des Glaubens „innerhalb der Grenzen des christlich Wesentlichen" halten, also in diejenigen gemeingiltigen Formen eingehen müsse, wodurch die verschiedenen Eindrücke erst zu spezifisch christlichen würden. So erst böten die „individuellen Führungen jedes Einzelnen" einen „gemeinsamen Grund des Glaubens, über den wir uns verständigen könnten"[1]). Dies ist in der That das Entscheidende. Man erinnere sich, wie die Historik und ihr letzter Aus-

---

1) Z. f. Theol. u. K. 1897, S. 226 f. 253. 179. — Auch Cremer (Zöckler, Handb. d. th. W. III³, 58) erkennt bei der „religiöspsycholog. Frage" die wissenschaftliche Möglichkeit des Absehens „von den individuellen Besonderungen des betr. Vorgangs", also eine „prinzipielle Einheit" der Vorgänge an (S. 80). Auch der neueste Bearbeiter der Prinzipienlehre, sympathisch durch sein gerecht abwägendes Verfahren, allem dogmatischen Nivellieren und Verkennen der Probleme abhold, glaubt beides vermitteln zu können: „das einheitliche Wesen der Frömmigkeit bei individuell verschiedener Glaubenserfahrung" (A. v. Oettingen a. a. O. S. 126). In seinen weiteren Ausführungen (Zeitschr. f. Th. u. K. 1898, II) lässt Schian wenigstens einen „Idealtypus" des Glaubens selbst gelten, — denn die Eine Gottesberührung bei der Glaubensentstehung sei für alle die gleiche; — während er für die („sekundären") „Glaubens-Anschauungen (-Gedanken)" einen weiteren individuellen Spielraum fordert. Mit Recht verweist er die Darstellung der Glaubensgewinnung aus der Ethik (Drews und Kaftan) in die prinzipielle Dogmatik, die wir unsererseits zur („glaubenspsychologischen") Prinzipienlehre erweitern würden.

läufer, die Geschichtsphilosophie, nicht schon darum unmöglich ist [1]), weil der Forscher dort einer unendlich reichen, besonderten Mannigfaltigkeit geschichtlicher Phänomene und stets in ihren letzten Motiven mehr oder weniger problematischer Persönlichkeiten gegenüber steht. Wie der Historiker gleichwohl das Typische, die grossen Zusammenhänge herausheben kann und muss, ähnlich der Glaubenspsychologe; sei es auch letztlich in sozialpsychologischer Ergänzung und Erweiterung. Beachtenswert hiebei ist A. Ritschl's religionspsychologische Bemerkung, es könne nicht „die Religion in erschöpfender Weise nach psychologischen Gesichtspunkten verstanden werden. Nun fällt in die Psychologie derjenige Umfang der Erkenntnis des Geistes, innerhalb dessen jede einzelne geistige Person als Typus aller anderen betrachtet werden darf. Hierdurch aber wird die Thatsache der Religion nicht gedeckt; denn Religion ist immer eine gemeinsame Bewegung vieler Personen, welche an derselben nicht bloss in ihrer psychischen Uniformität, sondern jede in ihrer ganzen Eigentümlichkeit beteiligt sind. Deshalb tritt das Verständnis jeder Religion unter dieselbe Bedingung, welche für jede Stufe der Sittenlehre gilt, nämlich dass man den Einzelnen von vornherein als Glied der Gemeinschaft vorstellt, ausserhalb welcher es überhaupt kein sittliches Dasein giebt" (Theol. Studien und Kritiken 1879, S. 331 f.). — Die individuelle Religionspsychologie hat sich allerdings in der kollektivistischen zu ergänzen. Daneben sei den religionspsychologischen Skeptikern noch ein Zweites zugestanden. Nämlich dies: völlig sicher und allgemein giltig sind nur die letzten Faktoren des Glaubens. Weniger sicher schon ist ihr gegenseitiges Verhältnis. Die Beziehungen und Wechselwirkungen der transcendenten und innerpsychischen Momente unter einander festzustellen gelingt mehr nur im Sinn begrifflicher Abstufung und Abwägung der einzelnen Glaubensmomente nach ihrem pisteologischen Wert als bezüglich der nicht immer gleich verlaufenden zeitlichen Abfolge und der nicht immer absolut sicheren Priorität des einen Momentes vor dem an-

---

1) Die Auseinandersetzung mit Gegnern der Geschichtsphilosophie (u. Soziologie) wie Schopenhauer u. Dilthey (Einleitung in die Geisteswissenschaften 1883 S. 108 ff.) hätte der „religiös-historische" Teil der Prinzipienlehre zu übernehmen (vgl. oben S. 6 f.).

dern. Demnach eignen wir uns — abgesehen von seinem zu eng und elementar gefassten Glaubensbegriff — L. Clasen's Urteil an: „Selbstverständlich ist, dass dies (nämlich der Weg zur Heilsgewissheit im einzelnen) nicht im Sinn eines genauen zeitlichen Nacheinander gemeint sein kann. Es handelt sich hier um geistige, sittliche Vorgänge, die nicht immer nach festen Regeln und Schablonen verlaufen. Es soll der psychologisch richtige Weg betont werden, auf dem man, menschlich geredet, am sichersten zum Verständnis Jesu Christi gelangen kann" (Clasen, Die chr. Heilsgewissheit u. s. w. 1897, S. 104). Dabei bleiben wir (und dies ist unser drittes Zugeständnis) dieser Einschränkung: „menschlich geredet", d. h. unserer Erkenntnisschranken in Sachen des Innerseelischen und Geistlichen, beständig eingedenk. Wir vergessen nicht, dass „weder eine psychologische noch dialektische Analyse" das „innere Geheimnis" des göttlich gewirkten religiösen „Aktes erforschen", und in sozusagen exakter Weise entfalten kann (so Baur, Christentum und Kirche, 2. A., S. 45 von St. Pauli Vision und Glaubensgenesis). Aber wir wollen darum nicht ins andere Extrem verfallen: in einen nicht mehr bloss nüchtern und empirisch sich beschränkenden, sondern skeptisch verzichtenden Agnostizismus bezüglich der innerseelischen und gottgewirkten Glaubensvorgänge, wo man nur bis zum „dass", nicht aber an das „Wie" der letzteren sich wagt[1]. — Was wir nach alledem für die Glaubenspsychologie als möglich und notwendig verlangen, ist dies: eine annähernde Normalität, wenn schon keine Normalgestaltung der Glaubensvorgänge im einzelnen; Festsetzung der Glaubensfaktoren und -formen an sich und in ihrem gegenseitigen Zusammenwirken und pisteologischen Wert, wenn schon keine absolut sichere Schätzung der zeitlich kausalen Verhältnisse und Zusammenhänge.

Die beiden Haupteinwände gegen religionspsychologische Forschung, mit denen wir uns seither auseinandersetzten — die eine völlig ablehnend, die andere skeptisch —, betrafen den gött-

---

1) Vgl. die bekannte Anmerkung bei Ritschl, Rechtf. u. Vers. III^3, 573, 122 f. ganz im Sinn von Kant's Stellung zum Mysterium (Ww. ed. Rosenkrantz etc. X, 166 f.) und hiegegen Frank, Zur Theol. A. Ritschl's, 3. A. S. 55; auch Rabus' Forderung a. a. O.

lichen Faktor, der sich überhaupt nicht, und den religiösen, der sich nur individuell, nicht allgemein psychologisch entwickeln lasse. Es bleibt noch ein letztes Vorurteil hinsichtlich des psychologischen Faktors, nämlich gegenüber der Seelenkunde selbst und ihrem bisher mehr oder weniger unsicheren, ergebnisarmen Betrieb. Einer der ersten hatte W. Herrmann (die Religion im Verh. z. Welterk. u. z. Sittl. 1879 S. 87 f. 218 ff. 416 ff. 426 f.) sich gegen den Anspruch gewendet, „die Religion psychologisch aus dem Wesen des Menschen abzuleiten“, das Geschichtliche, worin ihr Wesen gründe, aus den „überall gleichen formalen Bedingungen des geistigen Lebens“ erklären zu wollen (S. 90); ein Ansinnen Biedermann's und teilweise Lipsius', das Herrmann als religiös völlig irrelevant der Anthropologie, ja mit dem bekannten harten Wort „der vergleichenden Zoologie“ zugewiesen haben will. Eine Herabziehung oder zum mindesten Beschränkung der Psychologie, die Herrmann selbst nicht aufrecht zu halten vermag. Denn auch er muss eine „psychologisch-mechanische Erklärung“ der „religiösen und ethischen Phänomene“ zugestehen (S. 419 f.). Wenn er sie freilich sofort für unzureichend zum objektiven Wahrheitsbeweis erklärt, so will dieses an sich richtige Urteil eben erst innerhalb der religionspsychologischen Entwicklung selbst begründet werden. Wenn sich ferner, wie er sagt, „die Ordnung unserer inneren Erlebnisse nach dem Wert, den sie für uns haben“, „nicht vollständig erkennen“ lässt (S. 103), so wurde diese Schranke religionspsychologischer Forschung bereits bestätigt. Was aber nicht zugestanden werden darf, ist der bekannte Herrmann'sche Dualismus zwischen der einseitig zur Geltung gebrachten Wertpsychologie und der aus der Theologie verbannten eigentlichen (empirischen) Seelenkunde, die — angeblich gegen das Ethische und Religiöse völlig neutral — nur zum naturhaften Gefühl, nicht zum persönlichen Selbstgefühl hinanreiche. Aber was hindert uns denn, vom ersteren, — nur freilich tiefer, umfassender verstanden, — zum letzteren vorzudringen, sobald nur die Psychologie, wie überhaupt die Geisteswissenschaft, nicht einseitig positivistisch beschränkt wird? — Gegen Lipsius und Biedermann (Chr. Dogmatik I², 203) hat auch Kaftan (Wesen d. chr. Relig. 1888, S. 11. 36) bemerkt, die Untersuchung, wie jede psychische Funktion im religiösen Prozess beteiligt sei“, habe keinen „sachlichen Wert“,

könne vielmehr nur nach der formalen Seite (S. 12) „gute Dienste leisten“ (S. 17). Wäre aber nicht dies schon, zunächst mindestens, Gewinnes genug? — Auch Schürer (Theol. Lit. Z. 1892, XVI) glaubt nicht, dass der Weg der psychologischen Analyse des religiösen Bewusstseins der theologischen und religionsphilosophischen Erkenntnis grössere Förderung bringe. Aehnlich skeptisch bezeichnete Wrede (Ueber die Aufgabe und Methode d. sog. neutest. Theol. 1897) „alle psychologischen Bestimmungen über den Glauben . . . kurzweg als unerheblich“. Aber seine zum Teil begründeten Bedenken gegenüber den gequälten Versuchen, aus ganz anders motivierten Gelegenheitsschriften um jeden Preis bestimmte Lehrtropen und Theorien herauszuklügeln, durften ihn doch nicht zu dem sachwidrigen Urteil veranlassen, es sei „nicht zufällig, dass Paulus für den psychologischen Begriff des Glaubens kein Interesse“ zeige. Gerade auf die Apostelschriften darf die Religionspsychologie wieder und wieder zurückgreifen (man vgl. die „psychologische Formel“ in Rom 10, 10 u. a.; auch die nur freilich zu schematische und dogmatische Th. Simon'sche „Psychologie des Apostel Paulus“ 1897).

Auch aus dem andern theologischen Lager ertönten skeptische Stimmen, gleichfalls meist aus dem mehrfach (s. ob. S. 9 f.) gedachten Grunde; aber auch mit direkter Spitze gegen Art und Betrieb der allgemeinen Seelenkunde. So fürchtet E. Schäder (Th. Lit.-Blatt 1897, II), dass die rein psychologische Glaubensanalyse wegen der „unserem psychologischen Erkennen“ gesteckten „engen Grenzen“ „keinen besonderen Ertrag verspreche“. Ebenso hält Schlatter (a. a. O. S. 1) die psychologische Entfaltung der im Glaubensphänomen vorliegenden „Willenssynthesen“ von grösster Schwierigkeit und zieht es vor, von den heilsgeschichtlichen, pneumatologischen Faktoren auszugehen. Die entschiedensten Bedenken gegen religiöspsychologische Verwendung dermaliger Seelenkunde hat A. v. Oettingen geäussert. Jene „scheitere an den unklaren Voraussetzungen“ der letzteren und ihrer mangelnden „Uebereinstimmung“. Besonders hinderlich sei „die unklare Dreiteilung“ in Fühlen, Denken, Wollen (a. a. O. S. 59), jene seitherige „Sprachverwirrung“, wo man das „naturhaft bedingte“ Fühlen (S. 140), überhaupt die niederen Erscheinungen des leiblich-seelischen Naturlebens den spezifisch geistigen Funktionen des Personlebens (dem Denken und Wollen)

gleichordne, also „die psychophysischen Phänomene von den pneumatischen nicht klar unterscheide“ (S. 138). Wie hier Gefühl und Phantasie wenigstens prinzipiell degradiert, wenn auch im einzelnen wieder geistiger gefasst werden, ist an seinem Ort zu zeigen. Im übrigen nähert sich diese Auffassung dem Standpunkt Herrmanns (s. oben S. 17.), d. h. einer Zersetzung und Spaltung des Seelischen, die sich von vornherein die Wege psychologischer Erklärung verbaut

Die Religionspsychologie hat freilich nicht nur mit dem Uebelwollen ihrer Gegner, sondern vielleicht ebenso sehr gegen Ueberspannungen und Einseitigkeiten ihrer Freunde zu kämpfen. Teils wird ihr ein zu breiter Boden eingeräumt, ihr subjektiver, zunächst dem Gemeinschaftlichen und Geschichtlichen noch abgewandter Charakter übersehen. Teils beliebt man jene von uns wiederholt zurückgewiesene Behandlung der Seelenlehre, welche — den zunächst empirischen Charakter der Psychologie verkennend — sofort metaphysisch konstruiert, statt in schrittweisem Vorgehen den Uebergang vom Psychophysischen und Innerseelischen zum Ethischen und Pneumatischen zu gewinnen. Ist doch die Psychologie das berufene Verbindungsglied zwischen den Natur- und den Geisteswissenschaften im höheren und höchsten Sinn! Ist sie doch ebensowenig auf jene ersteren einzuschränken wie unvermittelt mit diesen letzteren zu identifizieren! Der Ausgang vom höheren Selbst-gefühl oder -bewusstsein überhebt nicht der Mühe, die grundlegenden niederen Formen zu betrachten. — Es muss in diesem Zusammenhang — ehe wir die eigentlichen Religionspsychologen berühren — einer Gruppe von Theologen und Religionsphilosophen gedacht werden, die zwar richtig auf das Selbstbewusstsein als das zunächst Gegebene und Gewisse zurükgehen, aber dasselbe zu unvermittelt zum allgemeinen Erkenntnisprinzip zu überspannen geneigt sind [1]). Typisch hiefür erklärt Gloatz (a. a. O. I, 171): „Was

---

1) Ueber das bleibend Wahre des Anthropologismus, des Fichte'schen Idealismus etc. vgl. J. H. Fichte, Die theist. Weltansicht und ihre Berecht. 1873, S. 81: „dass das unmittelbare Objekt des Geistes lediglich er sich selber sei. Der feste, unerschütterliche Augpunkt ruht nur auf sich; unmittelbar weiss er allein von seinen Zuständen. Alles andere, was noch in sein Bewusstsein fällt, ist lediglich vermitteltes Objekt,

sich nicht in Relation zu meinem Selbstbewusstsein befindet, ist für die Wissenschaft überhaupt nicht da; was aber in dieser Relation durch äussere und innere Erfahrung sich vorfindet, hat sowohl für die Erfahrung selbst als für die sie weiter verarbeitende Wissenschaft auch objektive Bedeutung, und eine andere Objektivität kennt sie überhaupt nicht. Dies ist die bleibende Wahrheit des Kritizismus". Die Wurzeln dieser Untersuchungsweise reichen bekanntlich bis in die Anfänge christlicher Religionspsychologie, namentlich bis Augustin zurück (cf. Soliloquia I, 31. II, 1. de trinit. X, 14. XV, 21. de vera relig. 72 sq. de vit. beat. 7. de lib. arb. II, 7; vgl. auch Hugo v. St. Victor; dann die bekannte Methode in Descartes' Méditations, disc. de la méthode, p. 28 sq., sowie in den Princ. phil. Deskartes', der nach A. Fr. Lange I, 279 jene augustinischen Aeusserungen nicht gekannt zu haben scheint. Ferner Fr. v. Baader's „Vorlesungen über relig. Philos.", Einleitung: „vom Erkennen überhaupt" und die Neukartesianer A. Günther, „Vorschule z. spez. Theol."; Xav. Schmid, „Rel.-Philos."; Theod. Weber, „Metaphys." I, 7 ff.). Eine ähnliche Auffassung, von andern als augustinisch-kartesianischen Voraussetzungen aus, findet sich bei Wirth, Sengler, Chalybaeus, Ulrici, J. H. Fichte u. a.: überall zu wenig vermittelte, übrigens mehr logische als psychologische Konstruktionen vom Selbstbewusstsein aus, daher mehr oder weniger subjektive, lediglich formale Ergebnisse [1]).

Verwandt hiemit ist Gloatz' Ausgangspunkt. Bemerkenswert erscheint sein Aufsteigen vom Selbst- zum Gattungs- und

---

welches ebendeshalb niemals in seinem Ansich, sondern gleichfalls nur mittelbar, in seinem Verhältnis zum Geiste gewusst und erkannt werden kann." Das wird auch der Positivismus nicht umstossen können, trotz des Spottes von Fr. A. Lange über den cartesianischen Zweifel und dessen Aufhebung in der Analyse des Selbstbewusstseins (Gesch. d. Materialismus I^3, 223 ff.); trotz des Widerspruchs von A. Comte, der den Ausgang von der inneren Erfahrung le sophisme fondamental genannt hat. (Cours de la phil. posit. I^4, 31); — endlich auch trotz der harten Worte Schopenhauer's gegen die unkrit. „rationale Psychologie", (Ueber den Willen in d. Natur, 2. A. p. XIV f.)

1) In gewisser Weise gehört hieher die nicht psychogenetisch, sondern unvermittelt pneumatologisch einsetzende Uebertragung cartesianischer Methode bei Frank.

Gottesbewusstsein, d. i. zur gefühlten Abhängigkeit von der menschlichen Gemeinschaft und weiterhin von einer höheren Macht (a. a O. 133 f.) zunächst im Gefühl als dem unmittelbaren, noch nicht reflektierten Selbstbewusstsein (S. 15), worin — erst gleichfalls ungeschieden — ein ursprüngliches Wollen, d. h. der „religiöse Trieb" mit urständet (S. 156 ff.). Beides wird sodann zum klaren, reflektierten Selbstbewusstsein mit „objektiver Wahrheit des Gottesbewusstseins" (159 ff.) durch die „Vorstellungsthätigkeit" (vgl. S. 143). Angeregt aber wird es durch das nicht selbst erzeugte (159. 171. 143), sondern objektiv gewirkte und als solches erfahrene Innewerden des göttlichen Faktors (160 ff.). So ist dann der „ethische, religiöse Glaube" zunächst und äusserlich „ethisches Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit" der Zeugnisse, dann aber, durch diese vermittelt, wesentlich und eigentlich das „ethische Vertrauen auf die sich in der inneren Erfahrung bezeugende Wahrheit" (170. 171). Diese „psychologische Analyse des Gottesbewusstseins" — zunächst des „allgemeinen" (noch nicht christlichen) — wird bei Gloatz, der ganzen Tendenz des Werkes gemäss, durch religionsgeschichtliche Untersuchungen ergänzt (I, 103 ff.) und gekrönt (I, 2. Hälfte). Religionspsychologisch bemerkenswert ist endlich jene Dreiteilung, welche dem Gefühl das „Dass" (die Kategorie der Existenx oder Substanz), ferner dem Wissen das „Was" (die Essenz und Qualität), zuletzt dem Willen das „Wozu" (die Kategorie der Kausalität und des Zweckes) zuteilt und in etwas an die Rehmke'sche demnächst zu würdigende Seelenlehre erinnert. — Wenn hier noch einmal auf Nathusius verwiesen wird, so geschieht dies deshalb, weil bei ihm der von uns eingenommene Standpunkt am entschiedensten betont, freilich mehr angedeutet, als durchgeführt wird. Nathusius hatte, wie bemerkt, eine „allgemeine theologische Prinzipienlehre", gefordert, die nicht etwa bloss der im „engeren Sinn" systematischen, sondern der gesamten Theologie als philosophischer oder apologetischer Teil (als grundlegende Encyklopädie) voraufgehe (S. 436 ff. 440). Sie solle die „Voraussetzungen", welche die exegetische und historische Theologie zu machen habe, zuvor wissenschaftlich „rechtfertigen", damit man die „Heilsthatsachen" nicht etwa bloss durch Erschleichung festhalte. Vielmehr müsse „der wissenschaftliche Nachweis vorangehen, wie der christliche Glaube, auch in seinem historischen

Grunde, zu seiner Gewissheit gelangt ist und nur gelangen kann". Dies erfordere einen breiteren, nämlich „allgemeinen, neutralen Boden", wo sich „der christliche Standpunkt mit dem ausserchristlichen berühre"; also „allgemeine Gesichtspunkte, Anknüpfungen und Massstäbe" „behufs Verständigung mit den übrigen Wissenschaften", damit man in den „einzelnen Fächern sich auf sie (jene Allgemeinbegriffe) beziehen, . . . Lehnsätze aus ihnen entnehmen und ihnen selbst wieder vielen prinzipiellen Stoff überweisen" kann, den die Einzeldisziplinen „doch immer nur teilweise behandeln" können (S. 440. 441). — Innerhalb dieses Rahmens nun begegnen wir trefflichen religionspsychologischen Richtlinien; z. B. über die von der logischen streng zu scheidende moralische und im Zusammenhang damit religiöse Gewissheit (S. 161 ff. 335 ff. 346 ff.); ferner, wenigstens andeutungsweise, Bemerkungen über die „eigentümlichen Gesetze, . . . nach denen die moralische Gewissheit sich vollzieht und zu den übrigen psychologischen Funktionen sich in Beziehung setzt" (S. 351 f. mit der glaubenspsychologischen Anwendung S. 356. 377). Die Entfaltung jener Beziehungen ist in der That eine der Hauptaufgaben der Religionspsychologie.

Typisch für Vernachlässigung dieser Aufgabe ist u. a. Hemann (d. Ursprung d. Religion 1886), der auf psychologisch verständliche Deutung verzichtet, wenn er das empirische Gottesbewusstsein auf das Gedächtnis und den darin hindurchgeretteten Rest der Uroffenbarung zurückführt und unser faktisches Selbstbewusstsein gegenüber jenem ursprünglichen Gottes- und Selbstbewusstsein ein nur formales und inhaltsloses nennt. Bezeichnend für unvermittelte, nach vorgefasstem Schema gewaltsam durchgeführte religionspsychologische Konstruktion ist u. a. auch J. A. Dorner's „Pisteologie" (System der chr. Gl.-Lehre I, 10 ff.), welche von der These zur Antithese und Synthese, nämlich vom historischen Kirchen- und Schriftglauben durch den geschichtslos-idealistischen zum religiösen Erfahrungsglauben fortschreitet [1]).

---

1) Was hieran berechtigt ist, entspricht jener dreifachen Richtung und Entwicklungsreihe, die sich je und je in der Geschichte der Theologie abgelöst und wiederholt hat. Wir meinen den Dogmatismus, den Kritizismus und den Empirismus, letzteren in seiner doppelten Gestalt, sofern er entweder erkenntnistheoretisch (wie ursprünglich in der Ritschel-

Aehnlich schematisch giebt sich Siebeck's Gang von der „Vorstufe“ noch passiven religiösen Meinens zum persönlichen willensmässigen Glauben an die physisch-sittliche Weltordnung, d. h. zur Vernunftreligion und endlich zur Erlösungsreligion, die sich durch den Gegensatz der Sünde und des Todes bestimmt (Lehrbuch der Religionsphilosophie 1893 S. 167 ff.). Andere, wie Rauwenhoff (Religionsphilos. 1889 S. 113–123) lassen die „psychologische Form“ des Intellektualismus, Mystizismus und Moralismus sich abwickeln, ohne selbst über das neukantische Extrem des Moralismus hinauszuschreiten. Eine ähnliche Konstruktion bietet, — nach dem Vorgang von Biedermann's Dogmatik in ihrem ersten, religionspsychologischen Teil, — E. v. Hartmann in seiner mehr blendenden als überzeugenden Weise (Religion des Geistes 1882 S. 6–64). Er gelangt zu dem Ergebnis, man müsse „allen psychologischen Hauptfunktionen im religiösen Prozess das ihnen gebührende Recht zukommen lassen“, indem immer zu der einen „die andere sich als Mittel verhalte“ (a. a. O. S. 63). In Wahrheit wollen erst — ohne vorschnelle Schemata — sämtliche gemeinpsychischen Funktionen religionspsychologisch untersucht und gewürdigt sein, ehe an ein besonderes „Religionsorgan“ gedacht werden kann, ehe mit jenem Höheren gerechnet werden kann, was wir oben (S. 6) als „Metapsychologisches“, „Transsubjektives“ bezeichneten und als „erstes fundamental-theologisches Problem“ d. h. als religionspsychologisches Hauptproblem würdigten.

Nur so wird der induktiven Methode, dem Fortschreiten von dem gemeinsam und zunächst Gegebenen zu den Sonderproblemen genügt. Allerdings liegt hiebei die Voraussetzung zu Grunde, dass die niederen und höheren psychologischen Formen, dass das Gemeinpsychische und Pneumatische (das Religionspsychologische) einander nicht ausschliesse, vielmehr — wie im gesamten kosmischen Entwicklungsgang — sich fordere und ergänzend zusammenschliesse. Auch die religiösen Phänomene nach ihrer innermenschlichen, seelischen Seite erleiden hievon zunächst, für den Ausgang der Betrachtung, keine Ausnahme. Unter diesem Gesichtspunkt sind, trotz ihrer Einseitigkeit, die

---

schen Schule) oder rein pisteologisch orientiert ist. Wir haben bereits (S. 9) unsere eigene Stellungnahme angedeutet.

bahnbrechenden religions- und glaubens-psychologischen Untersuchungen von Lipsius, Vorbrodt, Koch u. a. zu begrüssen. Lipsius hatte bereits in seinen „Dogmatischen Beiträgen“ (S. 27, vgl. S. 59 ff.) — ganz im oben bezeichneten Sinn und Gegensatz zur „modernen physiologischen Psychologie“ — als „wissenschaftliche Aufgabe“ festgestellt, „die ethischen Erscheinungen aus denselben Gesetzen unseres Geistes wie alle übrigen Erscheinungen abzuleiten“. Diese zunächst richtige Methode wird freilich von ihrer früheren Verfälschung durch eine Erkenntnistheorie mit subjektivistischen Konsequenzen auch in der 3. Auflage der Dogmatik nicht völlig befreit. Aber die Ueberspannung und mangelnde Einsicht in die Ergänzungsbedürftigkeit rein psychologischer Methode ist wesentlich zurechtgestellt. Dies entspricht dem bekannten Fortschritt des späteren Lipsius nicht etwa nur von der früheren spekulativen zur rein praktischen Begründung und Deutung religiöser Sätze, sondern vor allem dem Fortgang von einer vermeintlich rein inneren, geschichtslosen Offenbarung (1. Aufl. § 56 und bes. S. 94) zur Ergänzung der „psychologischen“ durch die „historische“ Untersuchung des Offenbarungsglaubens; weiter zur Würdigung der den Offenbarungsglauben „anregenden“ „äusseren Vorgänge“ (3. Aufl. § 124).

So hat Lipsius in der That Biedermann's Streben, über den Hegel'schen Intellektualismus, über das rein Innenmenschliche hinaus der Glaubenserfahrung und dem sie anregenden objektiv göttlichen, offenbarungsgeschichtlichen Faktor zum Recht zu verhelfen, im entschieden Schleiermacher'schen Geist, unter Ritschl-Herrmann'schen Einflüssen, zu einem so glücklichen Erfolg geführt, wie es seine kantisierende Erkenntnistheorie nur immer zuliess. Es soll zwar, entgegen aller supranaturalistischen Einseitigkeit, alles Dogmatische immer nur als Ausdruck des christl. Prinzips, des subjektiv erlebten religiösen Gehaltes und weiterhin immer nur so dargestellt werden, wie es der psychologischen und historischen Gesetzmässigkeit entspricht. Dagegen wird, zu Gunsten des Glaubensempirismus, das Religions-psychologische und -philosophische an sich für unfähig erklärt, aus sich selbst objektive Inhalte und Werte zu bilden (Neue Beitr. in d. Jahrb. f. prot. Theol. 1885, S. 638). Wir begegnen also einer Fortbewegung von einseitig psychologischem Verfahren zur Würdigung

der objektiv gewirkten religiösen Erfahrung. Allerdings tritt an die Stelle der Methode von Schleiermacher, Schweizer, bez. Schenkel, Frank u. a., d. h. an die Stelle blosser „Beschreibung und Entwicklung des christlichen Bewusstseins“ der ausdrückliche (nicht nur formale, sondern materiale) Gebrauch der Lehnsätze, bez. „Ergebnisse der Religionsphilosophie“ auch nach der Seite ihrer „psychologischen Probleme.“ Es gilt die Erkenntnis der „Gesetze des religiösen Vorstellens“ — überhaupt „des religiösen Bewusstseins und seiner Entwicklung, der eigentümlichen Beschaffenheit des religiösen Fühlens, Erkennens und Handelns“ u. s. f. (3. A., § 7, S. 9); — letzteres eine treffliche Umschreibung der religionspsychologischen Aufgabe. Daneben wird jedoch der Unterschied von Religions-philosophie, bez. -psychologie und Dogmatik entschieden gewahrt und letzterer die von der ersteren nicht erreichte „Objektivität des religiösen Verhältnisses“ als ihre „Grundvoraussetzung“ ausdrücklich vindiziert (S. 10). Das objektiv Göttliche im realen (mystischen) Wechselverkehr zwischen Gott und dem Gläubigen erscheint hienach nur für den letzteren erfahrbar, also über das wissenschaftlich Theoretische, über die psychologische Analyse hinaus gelegen. — Leicht kann man gegen diese letzte (nachgelassene) Ausgestaltung bei Lipsius den Vorwurf der „Inkonsequenz“ (A. Dorner in der Deutschen Lit.-Zeit. 1894, XXI mit allgemeinen Bedenken gegen die 3. Aufl. der Dogm.) oder wenigstens des Komplizierten (Scheibe, Theol. Stud. u. Krit. 1895, S. 189 ff.), des Schwankenden und Zweideutigen, kurz des Mangels an Einheitlichkeit (Traub, a. a. O. S. 471 ff.) erheben. Gleichwohl bedeutet hier systematischer Mangel keinen Fehler, sondern vertieftes, umfassenderes Eingehen auf die Probleme, Fortbildungstrieb und Respekt vor der Macht der Thatsache gegenüber angeblich abgeschlossener, unfehlbarer Stellungnahme. So dürften sich denn gerade die religionspsychologischen Versuche von Lipsius aus den vorübergehenden Wirren der Gegenwart in die Theologie der Zukunft retten.

Aussichtsreicher noch, weil weniger von parteiphilosophischen Voraussetzungen beeinflusst, sind vielleicht Runze's Bemühungen. Erwähnung fand bereits (s. S. 5) seine „Methode“ der „psychologisch-kritischen und zugleich sprachphilosophischen Würdigung des religiösen Vorstellens“ (Grundriss, S. 3, Anm.). Der erste

Teil der geforderten „Würdigung“ wird dahin präzisiert, „psychologisch zu verfahren und die religiöse Vergewisserung zu reproduzieren, wie sie im Bewusstsein eines denkgeübten Frommen als ... Prozess der Selbstreflexion sich kundgiebt, womit allerdings die individuelle Erfahrung — aber nicht etwa bloss des Dogmatikers, sondern aller gereiften religiösen Individuen — in berechtigten Vordergrund trete“ (S. 75). Diesem ersten Teil dienen, durch Aufdeckung der Schwierigkeit der seelischen Probleme ausgezeichnet, die religionspsychologischen Abschnitte des Grundrisses (§§ 11ff.; 16ff.; 30). Den andern, sprachphilosophischen Teil nahm Runze in seinen verdienstlichen „Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft“ (bes. I, 1889 und II, 1894) in die Hand. Auch hier ist sein Programm: „alles auf gewisse, einfache psychologische Grundthatsachen“ und die „Art der Entstehung“ religiöser Anschauungen auf ein „allgemeines psychisches Gesetz zurükzuführen“ (II, 4f.). Gemeinpsychisch sind ihm die ethisch religiösen Postulate unsrer Gemüts-, Phantasie-, Vernunft- und Willensthätigkeit; spezifisch christlich ihre Steigerung und Erfüllung in Hinsicht unsres innersten Selbstgefühls, unsrer Selbstbehauptung (II, 148). Runze's berechtigte Bestrebungen bewegen sich also in der gleichen Linie wie die oben (S. 10, 21 f.) gebilligte Forderung von Nathusius: an die „allgemeinmenschliche religiöse Anlage“, an die „inneren und äusseren Verhältnisse“ anzuknüpfen, die „der Glaube voraussetze“: — teils an die „inneren“ „psychologischen Anlagen“, teils an die „äussern“, „historischen Ereignisse und kosmischen Verhältnisse“, die als Voraussetzung in Betracht kommen (a. a. O. S. 359. 360).

Entschiedenster Vorkämpfer für die Religionspsychologie, Rufer im Streit, ist G. Vorbrodt, der verdiente Lotze-Forscher (vgl. seine „Psychologie in der Theologie“ 1893. Psychologie des Glaubens“ 1895). Als Vertreter der empirischen Methode (wie Runze) giebt er sich gegenüber allem unwahren „Logistischen“, aller halbwahren „erkenntnistheoretischen“ Betrachtungsweise. (Psych. d. Gl., IX). Nicht minder entschieden wie gegen die „dogmatische“ Psychologie mit ihren „Seelenvermögen“ wendet sich Vorbrodt gegen die „rationalistische“, sowie gegen die physiologischen Psychologen mit ihrem leeren „Tautologisieren“ (S. 35f.). Ebenso will er, (ähnlich wie auf positiver Seite Nathusius, s. ob. S. 21f.), gegenüber jeder Vermittlung die Scheidung des Glaubens-

und Wissensbereiches festhalten (S. 12, 17, 92) und doch die Objektivität des ersteren damit nicht preisgeben (S. 156, 200, 248f.). Am meisten charakterisiert sich Vorbrodt durch das bemerkenswerte Bemühen, mit Vermeidung supranaturalistischer Einseitigkeit das bleibend Gegenwärtige an den heilsgeschichtlichen Thatsachen (p. X) als den unentbehrlichen „Bausteinen für das Werturteil des Glaubens“ (S. 89) ebenso nachdrücklich aber ihre Verinnerlichung, ihre Psychologisierung zu betonen: Gott „„offenbare““ „sich nicht in dem Luftaggregatszustande . . ., sondern unter Menschenherzen . . .“ (245). Seine Erklärung des Glaubens unter dem Titel eines „neben dem Gefühl, Vorstellen . . . und Willen“ selbständigen, unmittelbaren psychischen Phänomens, genauer unter dem Titel des „Genusses“ (S. 50, 100; vgl. S. 18) wäre erst in der religionspsychologischen Entwicklung zu würdigen. — Eine befriedigende Vermittlung zwischen den Wahrheitselementen der von ihm zum Teil lebhaft vertretenen modernen Theologie einerseits und denjenigen der alten traditionellen Fassungen andererseits dürfte ihm nicht gelungen sein. Das schmälert jedoch das Verdienstliche seiner psychologischen Anregungen nicht. — Entschiedener im Sinn der Ritschl'schen Richtung, dabei zusammenhängender als Vorbrodt's Aphorismen giebt sich E. Koch's „Psychologie in der Religionswissenschaft“ (1896). Aehnlich wie Vorbrodt, im Sinn moderner, empirischer Forschung, wählt Koch an Stelle der bisherigen konstruierenden (metaphysischen) Erkenntnistheorie die beschreibende Psychologie zum Ausgangspunkt. Von der „Beschreibung der religiösen Phänomene“ kann erst zur Ergründung des allgemeinen Gesetzes aufgestiegen werden. So gelte es das ganze religionspsychologische Material zu sammeln und die hier obwaltenden seelischen „Komplikationen“ zu analysieren (S. 47f.). Auf diesem Weg strebt Koch über das bloss „Formale“ der psychologischen Ergebnisse hinaus (S. 52). Aber seine „subjektlose“ Psychologie (S. 40 f.), wie seine antimetaphysische Methode, die nur nach der inneren Gesetzmässigkeit, nie nach der objektiven Wirklichkeit fragt, (S. 72ff.) hindern ihn vom Psychischen zum Pneumatischen, vom Immanenten zum Transcendenten zum Transcendenten fortzuschreiten (S. 76f.). Sein Standpunkt — trotz richtigen, ausdrücklich nicht erkenntniskritischen Ausganges (S. 5ff.) — ist doch von einer einseitigen

Erkenntnistheorie beeinflusst. Das Religiöse gilt zuletzt doch nur als „Vorstellung“ (S. 94 ff.). Als „Erfahrung“ höchstens insofern, als bei dem Religiösen „einfache“ (noch nicht reflektierte) Vorstellungen, d. h. „ursprüngliche“ und Gefühle weckende Bewusstseinsarten in Betracht kommen (S. 97 ff.). Aber auch sie bleiben für uns ohne Wahrheitserweis; nur „Ahnung“ und „Meinung“, die zur „Ueberzeugung“, d. h. zum Glauben, dem „vorstellungsmässigen Bewusstsein vom Unendlichen, verbunden mit dem Gefühl des Erhabenen“ wird (S. 130). — Bleibt Koch's Religionspsychologie, die einheitlichste von allen, rein intellektualistisch, so diejenige M. Reischle's (die Frage nach dem Wesen der Religion 1889) mehr oder minder auf die formalpsychologische Aufgabe beschränkt. Seine zunächst freilich nur methodologische Untersuchung gewinnt als Hauptbegriffe: den aus der eignen religiösen Ueberzeugung erhobenen „Normbegriff“ (statt der allgemeinen Massbegriffe; S. 52 ff.), ferner den des „hypothetischen Nacherlebens“ religiöser Wahrheiten, welches wir durch persönliche und praktische Bejahung zum „reellen“ Nacherleben steigern (S. 9 ff. 12). Der Religionspsychologie selbst stellt R. die Aufgabe, die betreffenden „inneren Vorgänge“ und „ihre gegenseitigen Beziehungen zu verdeutlichen“ (S. 36; S. 35: „zu bestimmten Willensthätigkeiten die entsprechenden Motive und zu Gefühlen die entsprechenden Willensregungen . . . zu suchen und bei allen nach der dabei erreichten Stufe der Reflexion zu fragen“). Und zwar zunächst noch „unter Absehen von einem bestimmten . . . Inhalt“ und „von der Beziehung auf bestimmte geschichtliche Thatsachen“ (S. 66). So werden mindestens „feste Begriffe“ (S. 35) „zum Behuf gegenseitiger Verständigung“ (S. 93) geschaffen. Gewarnt wird hiebei vor „Verwechslung“ der Probleme: „Entstehung und Wesen der Religion“ (S. 77 ff.; vgl. oben S. 7); nicht vergessen die „Angliederung einer sozialen Psychologie“, nämlich des „geselligen Zusammenlebens der Menschen“ (mit den Begriffen: Mitgefühl, Liebe, Vertrauen u. s. f.) und einer „Moralspychologie“ (mit den „Begriffen des Austausches geistiger Einwirkungen, des Gemeingefühls, des Schuldgefühls, der Reue, der sittlichen Pflicht, des sittlichen Guten“ S. 35, 36). So muss die Religionspsychologie „die Erlebnisse auf dem Boden einer religiösen Gemeinschaft unter Absehen von dem bestimmten Inhalt des Gottesgedankens zu

definieren suchen“: religiöse Offenbarung, Tradition, Autoritätsglaube u. s. f. (S. 66). — Was Reischle's äusserst beachtenswerte „Grundlegung“ mehr formell und methodologisch ausführt, suchen — freilich zu unvermittelt — Petran's anregende „Beiträge zum Verständnis über Begriff und Wesen der sittlichreligiösen Erfahrung“ (1898) sofort spezifisch christlich umzuprägen. Auch Petran will zunächst „psychologisch vermitteln“ und dadurch, wie Reischle, ein „inneres Nacherleben“ des Offenbarungsgeschichtlichen ermöglichen (S. 270). An Stelle der modernen, „rein historischen Betrachtungsweise“ der H. Schrift soll die „historisch-psychologische“, d. h. der „Versuch treten, dem Wesen und Werden des sittlich religiösen Lebens psychologisch nachzugehen und . . . ein psychologisches Verständnis für das Wie der göttlichen Selbstmitteilung an den Menschen anzubahnen“ (S. 303). Religionspsychologisch wichtig ist dabei der Grundsatz, dass „jede höhere Stufe der Erfahrung“ nur von der sie bedingenden „niedrigen“ aus begriffen werden kann (S. 130), also zunächst vom gemeinpsychischen „Denken, Fühlen und Wollen“, (S. 135), namentlich aber vom „Willensleben“ aus (S. 190). Denn diese Aufnahmsorgane sind bei der religiösen „Erfahrung“ neben der „Kraftäusserung des (göttlichen) Objektes“ auch ihrerseits mitthätig. Als höchste seelische Bestimmtheiten und Organe treten bei dieser Gottesberührung in Aktion: Das Gewissen, das Bewusstsein der inneren Freiheit, das übergreifende Kausalitätsbedürfnis und der (gleichfalls angeborne) „Gebetstrieb“ (zusammen mit dem „Glückbedürfnis“ oder „Seligkeitstrieb“ — Vgl. S. 243—275). Endlich verhehlt sich Petran die Schwierigkeiten[1]) und „Grenzen einer psychologischen Untersuchung“ nicht, hält aber die „Anlehnung an die Kategorien der verschiedenen Seelenvermögen“ für das entsprechendste (S. 337 f.). — Ebenso tiefgehend und dankenswert sind Johs. Müller's

---

1) Auch wir fühlen und bedauern wie Petran (S. 337) die Unmöglichkeit, „für den fremdsprachlichen Ausdruck“ im Religionspsychologischen leicht „einen deutschen zu finden“; es gilt vorerst, „die üblich gewordenen Ausdrücke“ „beizubehalten“. Erst die oben aus Reischle (Wesen d. Rel. S. 35) zitierte, auch von uns erhoffte allmähliche Uebereinstimmung bezüglich „fester“ und „bestimmt ausgeprägter Begriffe“ (a. a. O. S. 93) wird hierin Wandel schaffen.

religionspsychologische Untersuchungen. Auch er fordert „die anthropologisch-psychologische Betrachtungsweise“, die „genetisch psychologische Analyse des religiösen Phänomens“ und zwar zunächst „in der Apostelzeit[1])“. Gerade bezüglich des Urchristentums erhofft er alles von der „historisch psychologischen Induktion“, um dadurch „die geistigen oder geistig-sinnlichen Vorgänge kausal zu erklären“ und so „den supranaturalen Faktor“ ans Licht zu stellen[2]). Seine feinen psychologischen Analysen bewähren am besten das Recht dieser Betrachtungsweise. Nur spitzt sich alles zu sehr auf die Kategorien des Persönlichen (Intuitiven), des Individuellen, des „Neuen Lebens“ zu. Daher H. Wendt's Kritik: man dürfe „die religiöse Erfahrung nicht isolieren, als ganz apparate betrachten“, vielmehr sei sie als analog unsrer natürlichen „Freiheitskraft“ zu „unbedingter Pflichterfüllung“ u. s. w. zu fassen (W. gegen Johs. M. in der Christlichen 1898, Nr. 32). — Umsichtiger hat E. Tröltsch wenigstens Grundzüge einer Religionspsychologie entworfen mit der erfolgreichen Absicht, „die Selbständigkeit der Religion“ gegen die Illusions- oder doch Postulattheorien moderner Religionsphilosophen sicher zu stellen (Zeitschr. f. Theol. und Kirche 1895, S. 361 ff.; 1896, S. 71 ff.; vgl. „Vernunft und Offenb. bei Gerhard und Melanchthon“ 1891, S. 96). Hiemit ist in der That einer christlichen Religionspsychologie das Hauptproblem gestellt. — Weitere Freunde religionspsychologischer Forschung — freilich mehr durch gelegentliche Aeusserungen — sind u. a.: Veit (in d. Christl. Welt 1897, N. 39 f.) Sabatier (Religionsphilosophie 1898, p. XVII) Wobbermin in seiner: „Inneren Erfahrung“ etc. (1894); neuerdings in seinen Grundproblemen der systematischen Theologie“ (1899) mit ihrer Unterscheidung der reflektierten Vorstellung, des unmittelbaren Gefühls- und Willenslebens und hier wieder der unmittelbar autoritativen religiös sittlichen Bewusstseins Inhalte. Hier hat er auch eine eigne „Abhandlung über die Verwertung der Psychologie für die systematische Theologie“ (S. 33, Anm. 1) in Aussicht gestellt. Erwähnung verdient ferner Vowinkel (Geschichte

---

1) Christl. Welt 1896, Nr. 42.

2) So in seiner jüngsten Schrift: „Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden“ etc. I, 1898.

und Dogmatik 1898) mit seinen schönen, an Dilthey sich anlehnenden Ausführungen über das menschliche „Selbst" (S. 23ff) und mit seiner Forderung des „psychologischen Ausgangspunktes" für die Theologie als der „einzigen Möglichkeit, sich vor falschen Einseitigkeiten zu bewahren" (S. 17). Noch nicht veraltet, wenn schon in einseitiger Anlehnung an Schleiermacher, dazu unvollendet, sind O. Ziemssens „Anthropologische Grundgedanken über Ursprung und Ziel der Religion" (I. Teil: Die Religion im Lichte der Psychologie 1880).

Im Hinblick auf die mancherlei berührten Einseitigkeiten gilt es festzuhalten, dass je und je neu aufsprossende Wissenschaftszweige manch überschüssigen Trieb gezeitigt. Die ersten Ansätze einer noch dogmatistischen Religionspsychologie (Fr. Delitzsch, bibl. Psychologie 1855; J. P. Lange, Psychologie in der Theologie) wurden nur zu bald von jener kritizistischen abgelöst, die das niedere Seelische, wie Subjektive und Diesseitige nicht überschreiten will (vgl. Wundt, Ethik 1886, S. 70ff. über die religiösen Erscheinungen als blosse Selbstreflexion). Es gilt die richtige Vermittlung zwischen einer empirischen Psychologie zu gewinnen, die sich nicht verabsolutieren, und zwischen einer Glaubensempirie, die sich nicht gegen die natürlichen Grundlagen und Formen isolieren will. Eine solche Religionspsychologie wird durch ihre positiven Leistungen die noch entgegenstehenden Vorurteile zerstreuen, die voraufgegangenen Bemühungen vertiefen. Möge sie auf solche Weise selbst den Beweis ihrer Existenzberechtigung und fundamentaltheologischen Notwendigkeit erbringen, zum Zeichen, dass die „Zeit gekommen ist, wo die Theologie die Psychologie als Hilfswissenschaft in ihre Dienste nehmen muss" (Schwarzkopff, die Gottesoffenbarung in Jesu Christo 1896, p. VIII).

II.

Die psychologischen Lehnsätze.

Wenn wir nunmehr in die psychologische Untersuchung eintreten, so geschieht dies im Rahmen der uns bereits vorgezeichneten Grenzen. Wir schliessen also zunächst das eigentliche Religionsgenetische, d. h. die Entwicklung und Erklärung der Religion aus rein psychologischen Motiven, aus, so wenig wir

die hilfswissenschaftliche Bedeutung der „Psychogenesis“ d. i. die Beobachtung der individuellen geistigen Entwicklung, also etwa des kindlichen Bewusstseins, des Ichgedankens, der Sprachbildung u. s. f. verkennen. Wir werden vielmehr gelegentlich, schon bei der Vorstellungsfunktion, auf das Werden des Gottesgedankens, noch mehr beim Fühlen und Wollen auf die Entstehung des Ethischen, des für unsre Persönlichkeit und Lebenssteigerung Wertvollen, zurückkommen. Ferner muss sich unsere psychologische Voruntersuchung auf kurz skizzierte Lehnsätze aus der allgemeinen Seelenlehre beschränken; auf einen kleinen, elementaren Ausschnitt aus dem namentlich mit Einschluss des „Unbewussten“ ungemessenen Reich des Psychischen. — Nicht um das Wesen der Seele selbst etwa und den Streit zwischen Substanzpsychologen und Aktualitätstheoretikern kann sich's für uns handeln. Wir bleiben demselben fern, auch wenn wir zunächst nach induktiver, empirischer Methode lediglich die seelischen Funktionen in Erwägung ziehen, auch wenn wir es unsrerseits begrüssen, dass gegen die reine Aktualitätstheorie und weiterhin gegen die Gefahr der „Subjektlosigkeit“, ja Materialisierung der Seele namhafte Psychologen, wie Rehmke (Lehrb. d. allg. Psych. 1894) und Thiele (Philos. des Selbstbew. etc. 1895) auf den Plan getreten sind. Dennoch vermeiden wir zunächst die Frage nach einer hinter den Seelenthätigkeiten ruhenden Substanz — sei es in jenem geheimnisvollen Bereich des „Unbewussten“, sei es im einheitlichen, unveränderlichen Ich von intelligiblem Charakter. Diese Frage darf schon rein methodisch, ganz unbeirrt von erkenntnistheoretischen Voraussetzungen erst im Verlauf, ja Abschluss der Untersuchung herantreten. Sie gehört weniger in die religionspsychologischen Grund- als in die theosophischen Endlinien der Dogmatik (s. ob. S. 8). So kommt auch in der Seelenkunde die Erforschung des geheimnisvollen Verhältnisses der Seele zum Leib und weiterhin ihres Grundes und Wesens dem abschliessenden metaphysischen Teile zu. Auch Lipsius, welcher — nicht minder wie die „Substanztheologen“ Kübel, H. Weiss u. a. im Gegensatz zur „voluntaristischen Theologie“ Ritschl's, Herrmanns, H. Schultz, u. a. — gerade im wirklichen Einwohnen des göttlichen im menschlichen Geiste eine religiöse Grundthatsache sieht, auch er hält dieselbe bezüglich der genaueren (etwa gar leiblichen) Beziehungen und

Vermittlungen wissenschaftlich (psychologisch) nicht weiter analysierbar. Jedenfalls haben wir auszugehen nicht von der Seele als geheimnisvoller Substanz, sondern als einem empirisch sich äussernder Kraftwesen, das gegen erfahrene Einwirkung in eigentümlicher Selbstbethätigung und Zustandsveränderung reagiert. Noch ein weiteres Zugeständnis an den modernen psychologischen Betrieb ist anzureihen. Es betrifft das für den Religionspsychologen zunächst Wichtige, nämlich jene seelischen Aeusserungen oder „Funktionen."

Wie hat sich derselbe zur Lehre von den sog. „Seelenvermögen" zu stellen? Nicht anders als die neuere Seelenlehre seit den Anregungen Leibniz' und Herbart's überhaupt. Aus praktischen Gründen wird auch er den Ausdruck beibehalten. Im Sinn wissenschaftlicher Abstraktion und Zergliederung wird er scheiden, was im Leben stets eng verbunden zusammenwirkt. Er wird zwar auf Grund der gegebenen Thatsachen von der „Anerkennung einer Vielheit (oder vielmehr zunächst nur einer Mehrheit) aufeinander nicht zurückführbarer Aeusserungsweisen der Seele" ausgehen. Aber er wird dieselben nicht zu „unabhängigen Entwicklungsreihen mit geschiedenen Wurzeln" und nur schliesslicher gegenseitiger Beeinflussung überspannen (Lotze, Mikrokosmus I[4], 203, 199; vgl. 196, 200). Eine veraltete Theorie hatte die Seelenvermögen in starrer Beziehungslosigkeit verselbständigt und gegeneinander abgegrenzt; nahezu wie Hypostasen, die dem Seelenwesen selbst inhärierten. Auf diesem Abweg geriet man zuletzt, analog den stets sich mehrenden chemischen Elementen, auf immer neue „Vermögen" wie das des Gedächtnisses, der Einbildungskraft, der Vernunft u. s. f., kurz zu immer grösseren Verwicklungen an Stelle sachlicher, nicht bloss tautologischer Erklärung. Selbst die traditionelle Trias des Vorstellens, Fühlens, Wollens — von uns zunächst aus praktischen Gründen beibehalten — scheint ebensowenig dem organisch in einander greifenden Charakter psychischer Funktionen zu entsprechen. Dieselben reduzieren sich wohl auf das bereits angedeutete einheitliche Reaktionsvermögen des Geistes zwecks Selbstbehauptung und -bethätigung, bez. -förderung gegenüber erfahrenen (äusseren, inneren oder übersinnlichen) Einwirkungen; und zwar teils mehr mittelbar (objektiv), teils in direkter (rein subjektiver) Beziehung auf das eigene Selbst. In der zweiten Hin-

sicht kommen die religionspsychologisch wichtigsten Phänomene des Selbstbewusstseins und Selbstgefühls, der Selbst-behauptung und -bereicherung (Lebenssteigerung) in Betracht. Aber auch sie keineswegs als völlig neue Phänomene rein über den niederen seelischen Funktionen, als walteten sie völlig selbstständig gegenüber den Thätigkeiten der Phantasie, des Gefühls u. s. f. (gegen A. v. Öttingen und Hermann, s. oben S. 17ff.). Eine wirklich anschauliche Erklärung fordert, dass die höheren, weiterhin höchsten — also auch sittlich-religiösen — Formen unseres Innenlebens in ihrem Zusammenhang mit dem gesamten seelisch-geistigen Leben — unbeschadet ihrer jeweiligen Eigenart und hinzutretenden neuen Faktoren — begriffen werden. Demnach hat jedes der sog. „Seelenvermögen“ nicht als von vornherein in sich abgeschlossen, sondern als entwicklungsfähig zu gelten und muss beispielsweise Gedächtnis, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft, Gottesidee gleicherweise in die Vorstellungsfunktion einbezogen werden. Es ist das Höhere wohl eine „neue Form des Wirkens“ auf Grund „höherer Reize“ (s. Lotze, a. a. O. 205), aber kein neues Wirksames (d. h. Vermögen) selber.

Innerhalb dieses Rahmens treten wir dem angedeuteten Problem einer Reduktion der althergebrachten, sog. Seelenvermögen näher. Es ergiebt sich die Fragestellung: Handelt es sich um gegen einander selbständige, wenn auch auf einander bezogene Funktionen oder ist ein einheitliches Grundvermögen anzunehmen, auf das die andere zurückgehen — sei's im intellektualistischen Sinn der Herbart'schen Schule, sei's nach den neueren voluntaristischen Psychologen, die mit grösserem Recht alles auf das Triebleben zurückführen? Dazu tritt die Zwischenfrage: Welche „Seelenvermögen“ sind einander verwandt und kontrastieren zusammen gegen eine dritte Funktion? Mindestens dürften die Gefühls- und Willensregungen dahin zusammenzunehmen sein, dass vor allem in ihnen die Seele in ihrer Selbstbezogenheit sich darstellt. Jede der beiden in ihrer Weise: die Gefühle in sich ruhend, vergegenwärtigte Empfindung eines Vergangenen, Festhaltung eines Gegenwärtigen im Genuss der erregten inneren Zuständlichkeit; die Willensimpulse gleichfalls Aeusserungen der Selbstbezogenheit, doch nicht Selbstgenuss, sondern Selbstbethätigung und -bewegung; vorausnehmende Empfindung, ja persönliche Wertung (also nicht nur unpersönliche

und trieblose Vorstellung) eines Zukünftigen, vielmehr mit ursächlichem Charakter. Demnach ist es fraglich, ob letzterer Charakter wirklich mehr als eine blosse Abstufung innerhalb des Einen Gefühlsbereiches darstellt, ob er wirklich eine neue seelische Funktion, nämlich diejenige des Willens, bedingt. So sieht es z. B. neuerdings noch Rehmke an, der im übrigen sehr ansprechend die hergebrachte Trias gegen diejenige der gegenständlichen, zuständlichen und ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit.vertauscht. Indem er in der altüblichen Weise jene drei Phänomene neben und gegen einander stellt, lässt er doch andererseits das „gegenständliche" — das Vorstellen — durchaus vorwiegen: ohne gegenständliches kein zuständliches Bewusstsein (kein Fühlen), ebenso wie das ursächliche (der Wille) stets durch die voraufgegangene gegenständlich-zuständliche Bestimmtheit bedingt ist. Noch schärfer ist die vergegenständlichende Fassung des Willens bei Natorp ausgeprägt, der nicht das Fühlen und Wollen, sodern den Intellekt und den Willen zusammennimmt; letzterer sei dem innersten Personleben, das im Gefühl gipfle, fremd und bethätige sich nur mittelbar durch Objektivierung wie die Erkenntnisfunktion (Religion innerhalb der Grenzen der Humanität 1894). Hiemit nähert man sich wieder dem Extrem der Herbart'schen intellektualistischen Psychologie [1]), welches ja freilich als Reaktion gegen die Vielheit der Seelenvermögen erklärlich genug ist. Aber jene Schule muss selbst zum mindesten eine „Neubildung", eine qualitative Umgestaltung der Vorstellungsinhalte bei den Gefühlen zugeben, vermag also selber die letzteren nicht einfach und ohne Rest auf die ersteren zurückzuführen (vgl. Strümpell, Lehrb. d. Psychol. S. 100. Volkmann, Psychol. § 4.) Mag man immerhin dessen eingedenk sein, dass es zunächst theoretische Scheidung, wissenschaftliche Zergliederung dessen ist, was sachlich zusammengehört und stets auf einander bezogen bleibt, dennoch wird von zwei psychologischen Gruppen verschiedenen Charakters zu reden sein, indem sich der Intellekt mit keiner der andern Funktionen

---

1) Nach dem Vorgang der Alten (z. B. P. Charron, de la sagesse I, c 15f.) neuerdings besonders bei Nahlowsky, das Gefühlsleben 1884. Besonders drastisch schreibt Schelling (S. W. I, 7, S. 359), der Verstand sei eigentlich „der Wille im Willen".

unter eine höhere Einheit befassen lässt, während dies vom Fühlen und Wollen trotz Natorp und der Herbartischen Richtung gilt. Immer allgemeiner erkennt die neueste Seelenkunde, dass die Gefühls- und Willensfunktion als der Eine seelische „Grundtrieb" — wenigstens auf der Stufe der noch nicht voll ausgeprägten Willensimpulse — beständig in unserem Innenleben teils bewusst, teils (und zwar noch weit häufiger) unbewusst walte. Mit Recht hat man einesteils von der „Allgegenwart der Gefühle" (vgl. z. B. Windelband, Präludien, S. 189), andernteils von der „steten Lebendigkeit des Willenstriebes" (a. a. O. S. 199) geredet. Während dies also den ureigensten Besitz der Seele darstellt, erscheint das Vorstellungsgut derselben mehr äusserlich zugehörig. Es dringt bei weitem nicht immer in die Tiefen des Trieblebens, weiterhin des Personlebens hinab, wenn es auch dieselben uns erst wirklich bewusst werden lässt und mit seinem Lichte erleuchtet. Es bietet zwar dem Trieb- und Personleben immer neuen Stoff der Bereicherung, ja wohl selbst primär das ihm nötige Substrat, erschöpft und beherrscht es aber so wenig, dass vielmehr gerade umgekehrt das Gefühls- und Willensvermögen stets auf das Vorstellungsgut bestimmend einwirkt und darin freischaltet durch das vom Selbstgefühl und der Selbstbestimmung geleitete „Interesse". Gut vergleicht Fauth Vorstellen und Denken ohne bestimmendes Gefühl einem „kalten, uns fremden Mechanismus, der wie ein Fremdes durch uns hindurchgeht . . . und uns nicht im geringsten antreiben kann, aus dem gerade eingenommenen Zustand herauszutreten". (Th. Stud. u. Krit. 1870 S. 652 ff.). Das Ergebnis aus dem allen dürfte dieses sein: Scheidung des gesamten Bewusstseinsinhaltes erstens in die Vorstellungswelt mit ihrem objektiven Charakter, die sich auf die Objekte der Erfahrung bezieht und unsere inneren Beziehungen zu denselben vergegenständlicht, sodann unserem Innenleben zuerst Substrat und Bereicherung, zuletzt volle Klärung und klare Bewusstseinsweise gewährt, ohne doch dasselbe im Innersten zu treffen und zu gestalten. Zweitens in die Welt der Gemütsbewegungen mit subjektivem Charakter oder reiner Selbstbezogenheit — in jene Welt der Triebe, Gefühle und Strebungen welche — nicht immer, aber unter gegebenen Bedingungen, nicht ohne Mitwirkung des Intellekts, aber gleichwohl selbstherrlich — einzig

und allein über die Mittelbarkeit und Beschränktheit blosser Rezeptivität hinausgreift und in die Tiefen unsres Personlebens unmittelbar gestaltend hinabreicht[1]).

Je mehr diese Gleichwertung von Fühlen und Wollen gegenüber dem Intellekt noch immer Gegenstand von Angriffen ist (s. ob. S. 35), um so nachdrücklicher sei auf neuere und neueste psychologische Aeusserungen verwiesen. So hatte bereits Fortlage, der Altmeister psychologischer Analyse, obschon einseitig in der Betonung des Trieblebens und Schopenhauer sich annähernd, im „Trieb überhaupt“ das Grundverhältnis des psychischen Wesens und Lebens, weiterhin im Willen und Gefühl nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen jenes Einen Grundverhältnisses erblickt. Bekanntlich schritt er zur Reduzierung des Intellektuellen und des Gefühlslebens auf Eine Wurzel fort (Syst. d. Psych. 1855. II. B., 3.—5. Kap. — Beitr. z. Psych. als Wiss. 1875). Nüchterner hatte Lotze den Willen durchaus auf das Triebleben basiert (Grundzüge der Psychologie 1882 S. 89), dabei aber Vorstellen und Fühlen auseinander gehalten: jenes uns im ganzen fremd bleibend und nur „eine beschränkte Gegend unsres Wesens“ einnehmend, — mehr Widerfahrnis als eigne „That des Ich“. „Erst in den Gefühlen ... wird das Ich sich der Zugehörigkeit seiner einzelnen Zustände zu ihm selbst und seiner eigenen totalen Ergriffenheit bewusst“. (Mikr. II⁴, 313). Eine treffliche Unterscheidung, die das Umfassendere, Tiefere, das unmittelbar Innerliche, subjektiv Persönliche des Gefühls- und Willensbereiches auf seinen höheren Stufen zur Geltung bringt, wenngleich die bei Lotze übliche Beschränkung der Gefühle auf die wenigsagenden Schemata von Lust und Unlust religionspsychologisch wenigstens durchaus nicht genügt. Kirchmann hat neben die das Innenleben nur steigernden Lustgefühle die der Achtung gestellt, die es ergänzen und bereichern, was ethisch und religionspsychologisch bedeutsam ist. Auch ihm sind Gefühl und Begehren seiende Zustände der Seele, ein ihr Eigenes, in ihr Seiendes gegenüber dem Intellekt, der nur die Vorstellung eines Andern bietet (Die Lehre

1) Nach Schleiermacher's bekanntem Brief an Jakobi (II, 341) sind „Verstand und Gefühl die beiden Brennpunkte unserer Ellipse und ihre Oscillation die allgemeine Form alles endlichen Daseins“.

vom Wissen, 4. A. 1886). Noch ist Lotze's dem Intellektualismus entgegentretende Wertung des Selbstbewusstseins bedeutsam. Diese zentrale und persönliche („ich-mässige") Selbstbezogenheit aller inneren Erregungen und Zustände ist ihm nichts Intellektuelles, sondern drückt „den unendlichen Wert dieser Zurückbeziehung auf uns selbst" aus, gilt ihm „nur für die Ausdeutung eines Selbstgefühls"[1]) (a. a. O. I, 280, 281).

1) In diesem allgemein psychologischen Teil darf wohl an die Ueberspannung der Lotze'schen Duität von uninteressiert theoretischem und ichmässig persönlichem, praktischem Erkennen in den bekannten Dualismus der Neukantianer erinnert werden sowie an dessen modern theologische Ausbeutung. (Vgl. O. Ritschl, Ueber Werturteile 1895, S. 11 ff.). Besonders A. Ritschl's Religionspsychologie dürfte hier kurze Erwähnung beanspruchen. Ritschl's Verdienst ist die Bekämpfung der intellektualistischen wie individualistischen Religionsbetrachtung. Er lehnt „eine bloss psychologische Bestimmung der Religion" abgesehen von ihrem gemeinschaftlich geschichtlichen Charakter so entschieden ab (Rechtf. u. V. III³, 188) wie den Anspruch des „philosophischen Idealismus" (Hegels u. s. w.), als sei „das theoretische Erkennen .. die wertvollste Funktion des Geistes und sein „Gesetz das Gesetz des menschlichen Geistes in allen seinen Funktionen". So sei „das Fühlen und Wollen nicht auf das Erkennen in Vorstellungen" zu „reduzieren", mithin „das letztere nicht berechtigt, ihnen sein Gesetz aufzuerlegen", vielmehr gegen die „Beurteilung des Bösen im Willen" völlig neutral (a. a. O. S. 196, 200). Nicht der Intellekt, sondern „das Gefühl ist die Grundfunktion des Geistes insoferne, als in ihm das Ich ursprünglich für sich gegenwärtig ist"; es stellt „das nächste Motiv des Willens" dar. Immerhin sind jene „beiden Funktionen" (des Erkennens und willens-mässigen Fühlens) immer gleichzeitig in Bewegung . . . und auf einander bezogen", also auch das „philosophische Erkennen" nicht „uninteressiert", sondern mit „begleitenden Werturteilen" verbunden, während die „selbständigen Werturteile" allein für die sittlich-religiösen Anschauungen vorbehalten bleiben (a. a. O. S. 194, 195). „Hieraus folgt, dass . . . die geschichtlichen Religionen alle geistigen Funktionen in Anspruch nehmen" und nur so, wenn gleich behufs „wissenschaftlicher Erklärung" durch „Bevorzugung" der „einen oder andern geistigen Funktion" „vollständig und richtig beschrieben" werden (a. a. O. S. 189; vgl. die Wertung des Gefühls S. 305, ebenso in pisteologischer Hinsicht S. 105 u. 135; endlich die in Ueberspannung der Berechtigten Methode einseitigen, ja religiös bedenklichen aktualitätspsychologischen Ausführungen S. 20 ff., 572 f., Theol. u. Met., 2 A. 34 ff., 45—51). — Kaftan's religionspsychologische Zweiteilung in Gefühl und Vorstellung (aus denen erst das Wollen erwachse) erscheint gleichfalls wie eine Substruktion seiner dualistischen

Ganz ähnlich ist die Fassung Windelband's, wonach die Gefühle „nichts anderes als Formen und Erregungsweisen des unbewussten Willens", „Reaktionen auf die Bedürfnisse und Triebe" desselben sind. Dies Triebleben des Wollens und Fühlens gestaltet Vorstellung und Selbstbewusstsein Der je stärkste Willensimpuls ruft das je lebhafteste Gefühl hervor, welches seinerseits die Auswahl der Vorstellungen bedingt. Dieser lebhaftere „Vorstellungsinhalt tritt sofort in innige Beziehung zum Selbstbewusstsein", diesem „konstanten Besitzstand unsres Vorstellungslebens". Im Selbstbewusstsein waltet als „höchste und entscheidende Instanz" das „Ichgefühl", das „intensivste aller Gefühle", welches den persönlichen Charakter unsres Innenlebens bildet und den „konzentrierten Niederschlag der gesamten Willens- und Gefühlsentwicklung", der in uns „herrschenden Willens- und Gefühlsmassen", darstellt. Zwischen diesem „Selbstgefühl" und jenem „Selbstbewusstsein" vermittelt der „bewusste Wille", dieses psychische Grundverhältnis (a. a. O. S. 192f., 195; 204f.). Einer ähnlichen psychologischen Verhältnisbestimmung begegnen wir auch bei Antipoden wie Teichmüller, dessen religionspsychologisch tiefgrabende „Religionsphilosophie" (1886) die Zusammengehörigkeit von Gefühl und Willen verficht, und E. Dühring, dem radikalen, dem Materialismus zuneigende Positivisten, der freilich eine Psychologie ohne Psyche fordert (Kursus der Philos. 1875, S. 133ff.). Bei ihm gestaltet sich unsre psychologische Zweiteilung in gegenständlich-mittelbare und unmittelbar persönliche Funktionen zu der verwandten Unterscheidung von „theoretischen" („auf Vermittlung der Erkenntnis eingerichteten") und „praktischen Funktionen", d. h. „Trieben, zu denen sich eine Empfindung . . . derartig gesellt, dass diese Empfindung selbst das Mittel wird, durch welches die Natur zu einer bestimmten Funktion antreibt", nämlich „durch das rein Subjektive des Gefühls" (a. a. O. S. 151ff., 153). Unselbständig dagegen erscheint, ganz wie bei Kaftan (s. S. 38 Anm.), das „Wollen . ., welches sich aus der Verbindung von Trieben, Leidenschaften und Verstandeseinsichten mit Notwendigkeit erzeugt". (a. a. O. S. 197). Aehnlich nimmt Siebeck „Gemüt und Willen" gegenüber der „theoretischen Thätigkeit des Intellekts" zusammen (Lehrb. d.

Erkenntnistheorie und Methode theologischer Forschung. (Wesen d. chr. Rel. 2 A., S. 37ff., 45ff. Z. f. Th. u. Ki. 1896, S. 384, 394).

Rel.-Philos. S. 177; vgl. S. 183). Am nachdrücklichsten und einleuchtensten endlich entwickelt diesen Standpunkt Wundt und von ihm beeinflusste Psychologen wie Wobbermin, Paulsen u. a. Wundt unterscheidet die subjektiven Gemüts- und die gegenständlichen Geistesfunktionen im engeren (intellektuellen) Sinn. Jene sind „die seelischen Eigenschaften, welche als subjektive, niemals selbst auf Objekte bezogenen Zustände und Erregungen unseres Inneren alles Vorstellen, Erkennen und Denken begleiten" (Philos. Stud. VI, 336). Unter dem Gemüt begreift er Fühlen und Wollen „nicht sowohl als verschiedene Vorgänge denn vielmehr als verschiedene Entwicklungsstufen eines und desselben inneren Geschehens" (Syst. d. Philos. I², 42 f.). Mit gleichem Recht (s. ob. S. 37) beschränkt er die Einteilung in Lust- und Unlustgefühle auf die sinnlichen. (Grundz. d. physiol. Psychol. I², 465 f., vgl. Ritschl's „Lustgefühle anderer — d. h. höherer — Ordnung" R. u. V. III³, 191). Zu der religions-psychologischen und allgemeinen Charakteristik Wundt's wäre noch dies zu bemerken. Die Religion, die Anschauung vom Uebersinnlichen, vermittelt sich ihm psychisch auf Grund ethischer Forderungen, welche einer Ausgleichung, bez. Ergänzung des Weltwissens, das allein als Wissenschaft in Betracht komme, veranlassen. „Das religiöse Gefühl erwächst aus dem Bedürfnis . . ., den Zusammenhang der . . . Erscheinungen durch Vorstellungsbildungen zu ergänzen, in denen die ethischen . . . Forderungen ihren Ausdruck finden", indem „das Uebersinnliche nur als Gegenstand sittlicher Forderungen gedacht wird" (Essays, 1885, S. 308). Alles in der Weise der Neukantianer. Das Ethisch-religiöse ist höchste Stufe der menschlichen Willensentwicklung, universell ausgedrückt: des sittlichen Menschheitsideals. Hiebei wird gleichfalls voluntaristisch die Menschheit als Summe der „komplexen Willenseinheiten" der Familien, Völker u. s. w. und in ihrem letzten Ziel als „allgemeine Willensgemeinschaft" betrachtet. Ihr letzter Grund wie höchstes Ziel ist die Idee Gottes als des Weltwillens, an welchem die Einzelwillen teil nehmen, wie als absoluten Weltzweckes, dem die ganze Weltentwicklung dient (Syst. d. Philos., S. 170 ff., 384 ff.). Jedoch ist der Gottesgedanke nur ein ethisches Postulat, d. h. nur Gegenstand des Glaubens, nicht des Wissens, da seine Begründung lediglich subjektiv, nur in uns selbst gelegen, ist (Logik I², 416)

Notwendigkeit und Recht des Glaubens werden, — weil nicht etwa nur im Agnostizismus überhaupt, sondern vor allem in der religiös völlig unzureichenden Unbestimmtheit der Vernunftideen und -postulate begründet, — zwar anerkannt, aber nicht weiter verwertet, ja in der „Ethik" durch die rein moralistische Behandlung wiederaufgehoben. Soll doch auch die Ethik, statt auf „autoritativen" theologischen oder methaphysischen Prinzipien, rein empirisch, d. h. auf den Grundlagen der Seelenlehre, der Völkerpsychologie, der Sittengeschichte, sich auferbauen und zum System des „universellen Evolutionismus", zur Entwicklung der Bedingungen und Eigenschaften des Einzelwissens in seinem Verhältnis zum Gesamtwillen sich entfalten. — So lehrreich nun all diese psychologischen und ethischen Aufstellungen für die religiös psychologische und historische Prinzipienlehre sind, so erheischt ihre theologische Verwertung die überhaupt dem Neukantianismus gegenüber gebotene Vorsicht und Zurechtstellung. Dies auch insoferne, als Wundt seine früher rückhaltlose Aktualitätstheorie (Syst. d. Philos. II[1], 591. Log. II[1], 500 ff.) auch neuerdings nicht wesentlich ermässigt hat, so sehr auch der weitsichtige Forscher über die beschränkte, rein physiologische Psychologie eines Benedikt, Münsterberg u. a. sich erhebt (vgl. gegen Wundt F. Ehrhardt in d. Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit. 1893, S. 158 u. Wundt, Grundr. d. Psych. 1896, S, 365 ff., ganz wie in d. Log. II, 502, dass „das Geistige reine Aktualität oder unmittelbar in den Aeusserungen des geistigen Lebens selbst gegeben ist"). Immerhin rechtfertigt sich genaueres religionspsychologisches Eingehen auf Wundts Gedanken sowohl aus ihrer weiten Verbreitung als insbesondere wegen ihres bemerkenswerten Einflusses auf die moderne Theologie. Es liegt hier, ausgezeichnet durch Einheitlichkeit, Verwandschaft mit der empirischen Methode und den Ergebnissen der Naturwissenschaft, charakteristisch vor allem durch seinen Verzicht auf verwickeltere metaphysische Probleme, ein entschiedener Voluntarismus vor, der für viele, namentlich neukantisch gerichtete Theologen etwas Bestechendes hat. Es ist diejenige psychologische Grundanschauung, welcher das Wollen in Verbindung mit den Gefühlsaffekten in allen psychischen Erscheinungen das Entscheidende, ja für die letzteren selber Typische ist, sofern auch sie nichts Beruhendes, Substantielles, darstellen,

sondern in ihrem steten Wechsel, in ihren beständigen Bethätigungsweisen den rein aktuellen Charakter bewahren[1]).

Es ist Paulsen, der wiederholt an die Verwertung dieser ganzen Betrachtungsweise innerhalb der modernen Theologie er-

1) Als Schüler Wundt's zeigt sich der bereits (s. oben S. 30) als Vorkämpfer religionspsychologischer Forschung gerühmte Wobbermin („die innere Erfahrung als Grundlage eines moralischen Bew. f. d. Dasein Gotttes" 1894). Als Jünger Dilthey's hat er zugleich gegen den positivistischen Empirismus und Sensualismus die innere Erfahrung als Gegenstand wissenschaftlich objektiven Beweisverfahrens verteidigt und ihre Analyse gewagt (S. 6. 12 f. 56 gegen Herrmann). Auch er „konstatiert" gegenüber „monistischer" Reduktion wie falsch-traditioneller „Dreiteilung," „dass die Gefühlserregungen und Willensspannungen einerseits, die Vorstellungsverläufe andererseits die (nicht weiter ableit- und erkennbaren) Grundthatsachen unseres Bewusstseins sind" (S. 13 f.). Dominirend sind die ersteren, die „inneren Spannungen", vornehmlich die Willensakte, doch nur als „bewusste Vorgänge", indem sie „das Hervortreten der (jeweiligen) Vorstellungen" bedingen (15 f.) und das dabei entscheidende „Interesse" selbst „eine innere Spannung, ein Gefühl und ein Wille ist." Gleich Wundt (s. ob. S. 40) verwirft Wobbermin die für die höheren Stufen, also auch religionspsychologisch unpassende Kategorie der „Lust- und Unlustgefühle" und setzt an ihre Stelle die „aus der höchst persönlichen Spannung entstehenden Wertgefühle" vornehmlich sittlichen, dabei objektiven (nicht etwa nur subjektiven) Charakters, da sie „dem Einzelnen . . . unmittelbar . . . gegeben . . an und für sich mit dem Anspruch auf wertvolle Geltung auftreten" (S. 35). Daher glaubt er — im Gegensatz zu Kaftan's und besonders Herrmann's Skeptizismus (S. 65) — aus dem „thatsächlich vorliegenden" Bewusstsein jener „mit dem Gefühl unbedingten Wertes" „verbundenen Willensregungen" auf ein „Uebernatürliches, Transscendentes" schliessen zu dürfen (S. 73); alles im Anschluss an Rauwenhoff's freilich einseitig moralistische Religionsphilosophie (a. a. O. 1889, S. 169—249). Doch verteidigt er, wie gegen Herrmann, so auch gegen Rauwenhoff die wissenschaftliche Behandlung nicht bloss der Vorstellungswelt, sondern auch „des unmittelbar innerlich Erfahrenen" (S. 56 ff); also nicht bloss der logischen, sondern auch der Werturteile oder „Bewusstseinsinhalte, die unmittelbar da sind . . und die das Allergewisseste ausmachen, was überhaupt für Menschen zu erlangen ist" (S. 85). Bedeutsam für die „religiösgeschichtliche Prinzipienlehre" (s. oben S. 6) sind endlich W.'s Ausführungen über das „Erinnerungsleben" als „Vorbedingung für die gesamte geschichtliche Entwicklung" (S. 17 f. 29), wie über die Notwendigkeit der ergänzenden „historischen Methode" (S. 31 ff; s. oben S. 40 zur „Ethik" Wundt's. — Ueber seine neuesten religionspsychol. Beiträge s. oben S. 30).

innert. Gegenüber dem „scholastischen“ Anspruch einer „falschen Einheit von Glauben und Wissen“, weiterhin gegenüber dem „Intellektualismus der Orthodoxie“ „begrüsst“ er den „Voluntarismus in der protestantischen Theologie“, welcher „nicht sowohl den Verstand als den Willen“ für das entscheidende erkennt, demnach an den Glaubenswahrheiten nicht die unbeweisbare „geschichtliche oder natürliche Wirklichkeit“, sondern die „das Gemüt erfüllenden und dem Willen Ziel und Richtung gebenden Güter“ hervorhebt (Einleitung in die Philos. 1895, S. 13). Er führt diesen „Uebergang vom Intellektualismus zum Voluntarismus“ (bez. zum „Positivismus“ S. 118) in der Theologie vornehmlich auf die seit Schopenhauer „voluntaristische Psychologie“ zurück (p. VII). Sein eigener psychologischer Teil (S. 116 ff.) ist nichts als rückhaltlose Durchführung jener letzteren; Verfechtung derselben gegen die Herbart'sche „intellektualistische Psychologie“; Verteidigung der „alten Zweiteilung“ in „Intelligenz und Willen“ statt der üblich gewordenen Dreiteilung, da „die Loslösung des Fühlens und Wollens von einander eine unmögliche Sache ist“. Die „Urthatsache“ ist der Wille, seine „Urform“ der „Trieb“, aus dessen Befriedigung das Lustgefühl (oder umgekehrt Schmerzgefühl) als das Selbstbewusstwerden des Willens (bezüglich „seines augenblicklichen Zustandes sowie seines Verhältnisses zu seiner Umgebung“) erwächst. Vorstellung und Denken endlich ist eine „weitere Entwicklung in derselben Richtung. Sie dehnen die Beziehungen des Willens zu seiner Umgebung noch weiter aus, indem sie vor allem auch das zeitlich Ferne hineinbeziehen“, „im Gegebenen das noch nicht Gegebene sehen“ und schliessend „künftige Erscheinungen vorausnehmen, um sie zu Motiven gegenwärtiger Entschliessungen zu machen“ (S. 123. 124). — Ehe wir zu dieser, wie man sieht, rein „voluntaristischen Psychologie“ Stellung nehmen, sei noch auf Paulsen's auch religionspsychologisch bedeutsame Betonung des „Unbewussten“ oder der „unbewussten Elemente des seelischen Lebens“ verwiesen. Mit Recht erklärt er die kartesianische Fassung der Seele als res mere cogitans für einseitig, ihre „bewussten Elemente“ nur für einen „kleinen Teil des Seelenlebens“. Nach einem treffenden — auch von Wobbermin (a. a. O. S. 16) gebrauchten — Vergleich bildet das Bewusste nur die sichtbar gewordenen, an die Oberfläche emporgetriebenen Wellen des

Ozeans unseres Trieb-(Gefühls- und Willens-)lebens mit seinen unbewussten, unergründlichen Tiefen (S. 125. 148). Das Unbewusste selbst aber sind nicht die „Gehirndispositionen“ der physiologischen Psychologie, eher vielleicht „potentielle, innere Wahrnehmungen“, am richtigsten wohl nur „Unterbewusstes“, nur Bewusstseinsminima (S. 128 f.). Freilich nähert Paulsen den Begriff des „unter der Oberfläche . . . unterbewussten Seelenlebens“ schliesslich dem des unbewussten, „momentanen Triebgefühls“ (Instinkt) der Tiere, während er seine Verwendbarkeit für das höhere Seelenleben, für die mystischen, das Bewusstsein irgendwie übersteigenden Erscheinungen der Ahnung, der genialen Intuition, des Prophetismus, ja wohl schon des sog. „Angeborenen“, geschichtlich Ueberkommenen, der inneren Wahlverwandtschaft u. s. w. überhaupt nicht ins Auge fasst (S. 148 f.). Treffender und namentlich für den sozialpsychologischen, weiterhin religiös-historischen Teil der Prinzipienlehre (s. oben S. 6) bedeutsam ist die Bemerkung: „Selbstbewusstsein setzt Weltbewusstsein mit ausgedehnter Erinnerung, ja Gattungserinnerung, d. h. geschichtliches Bewusstsein voraus: Selbstbewusstsein im eigentlichen Sinne hat das Ich nur als geschichtliches Wesen“; was sich völlig mit Wobbermin's Wertung des Erinnerungslebens (s. oben S. 42, Anm., Schluss) deckt.

Welches sind die sicheren Ergebnisse dieses modernen Voluntarismus, an welche eine Religionspsychologie anknüpfen kann? Oder hätten ihre Gegner (s. oben S. 16) Recht, wenn sie die ersteren in Zweifel ziehen? Wir glauben nicht. Bei allem Streit der Meinungen stellen sich doch mehr und mehr anerkannte und im allgemeinen annehmbare Lehnsätze heraus; mindestens bestimmt umschriebene Probleme, weiterhin Richtlinien zu ihrer Lösung, teilweise selbst sichere Ergebnisse. An dieser Stelle kann sich's zunächst nur um allgemeine psychologische Gesichtspunkte handeln, während die Eigenart der Einzelfunktionen, ihre nähere gegenseitige Beziehung, bez. Wechselwirkung und schliessliche Gesamtwirksamkeit Sache der späteren Einzeluntersuchung bleibt. Jene allgemeinen Gesichtspunkte sind folgende. Erstens das Verhältnis des Intellektuellen und Voluntaristischen. Zweitens dasjenige der niederen und höheren inneren Erscheinungen, bez. die Frage der Trichotomie oder des Verhältnisses zwischen Seelischem und Geistigem, — weiterhin

das Problem des Rechts oder Unrechts eigenartiger und selbständiger höchster Geistesfunktionen. Diese beiden Punkte haben bereits eingangs dieser Untersuchung (s. oben S. 33 ff.) grundlegende Besprechung gefunden und erübrigt hier nur noch nähere, abschliessende Würdigung. Drittens das Problem des Substantialismus und Aktualismus — nicht hinsichtlich seiner letzten metaphysichen Gründe, sondern angewandt auf die Frage nach der Eigenart der seelischen Einwirkungen und dadurch bedingten inneren Zustandsveränderungen überhaupt, womit die Frage nach den Schranken, bez. der Ergänzungsbedürftigkeit menschlichen Personlebens zusammenhängt. Die nähere, abschliessende Betrachtung obiger Gesichtspunkte dürfte folgendes ergeben:

1. Es ist die Wahrheit des Voluntarismus, jedoch unter Vermeidung seiner Einseitigkeiten, festzuhalten. Es ist einseitig, in überspannter Reaktion gegen die Herbart'sche intellektualistische Richtung alles Seelische, auch Vorstellen und Fühlen auf Eine Quelle — das unbewusst-willensmässige Triebleben — zurückzuführen, was u. a. bereits F. A. Lange Fortlage's diesbezüglichen Versuchen gegenüber mit schlagenden Gründen zurückgewiesen hat. Es heisst einseitig urteilen, dem Moment des Vorstellens seine Stoff zuführende und klärende (die äussere wie innere Erfahrungswelt zum Vollbewusstsein bringende) Bedeutung (s. ob. S. 36) irgendwie zu verkürzen. — Gleichwohl bezeichnet der Voluntarismus die berechtigte moderne Gegenströmung gegen den noch immer allzustark nachwirkenden, weil früher allmächtigen philosophischen Idealismus (s. oben S. 38, Anm. 1), dessen psychologische Grundlagen auf die griechische und von hier auf die scholastische Philosophie, weiterhin auf Cartesius, Wolff u. s. w. zurückgehen und erst seit Kant's Theorie der praktischen Vernunft, Lotze's Wertbeurteilung u. s. f. das nötige Gegengewicht gefunden haben. Das Personleben in seiner Selbstbezogenheit und seiner darin teils genossenen teils behaupteten inneren Zuständlichkeit gehört allerdings dem Gefühls- und Willensbereich, nicht aber dem stets mehr oder minder gegenständlich bleibenden, eventuell erst „ichmässig" (voluntaristisch) umzugestaltenden Vorstellungsleben zu. Was diese zunächst wenigstens uns fremd und in ihrem steten Wechsel zufällig bleibende Vorstellungswelt betrifft, so sei an die treffenden Bilder Fauth's und Lotze's (s. oben S. 36 f.) erinnert.

Vielleicht darf sie, im Unterschied vom Gefühls- und Willensleben, auch mit dem Leibesorganismus und seinem Stoffwechsel verglichen werden, der, das beständig sich ändernde und erneuernde äussere Substrat des Psychischen, diesem letzteren und damit unserem Personleben ebenso äusserlich notwendig ist wie innerlich heterogen gegenübersteht. Auch so bleibt das Intellektuelle bedeutsam genug. Wie das Leibliche die Beziehungen des seelischen Mikrokosmus zur Aussenwelt und umgekehrt vermittelt, stets neuen Stoff durch die Sinne zuführt, so ist das Voluntaristische, das Gefühls- und Trielbeben unseres Geistes, auf die Zufuhr des Vorstellungsguts mit ihrer weiteren denkenden Verarbeitung und ihren zurückbleibenden präsenten Erinnerungsbildern angewiesen. Ohne dies bliebe das Gemütsleben entweder inhaltlos oder doch nur halbbewusst, nicht weiter fruchtbar; ein noch nicht durchsichtiges Halbdunkel, ein noch nicht völlig und allseitig angeeigneter innerer Besitz. Umgekehrt jedoch erweist sich eine vermeintlich vollkommene, aber nur intellektuelle Durchdringung des Gegenstands ohne das voluntaristische Moment als Täuschung: — ein Scheinbesitz, den der nächste stärkere Vorstellungswechsel wieder aufheben kann, weil er sich nicht in die Tiefen unseres Personlebens einprägte und keine bleibende Zuständlichkeit desselben bedeutete. Dies gilt natürlich auch von der Phantasie, ja selbst dem Gefühls- und Triebleben nach seiner niederen Seite: auch sie wollen erst von den gefühls- und willensmässigen Faktoren der Selbstbezogenheit, also des tieferen persönlichen Innenlebens gewertet und gestaltet sein[1]). Immerhin hat in Anerkennung des nötigen intellektuellen Koeffizienten selbst der Voluntarist Schopenhauer die Willensmotivation eine „durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität" genannt und so die Formel ignoti nulla cupido bestätigt. Kurz gesagt ist das Triebleben nach seiner höheren Seite der innere Motor, der auch weiterhin innerlich entscheidende Faktor; Vorstellung (und Denken) dagegen der erste äussere Auktor und letzte (innere) Organisator. Das Vorstellen bezeichnet die objektive Anregung und Ermöglichung, das voluntaristische Moment dagegen die subjektiv-persönliche Verwirklichung; das gefühls-

1) Mit Recht findet Eucken „im Fühlen ein Schätzen und Aneignen" (Prologomena üb. d. Einheit d. Geisteslebens 1885, S. 26).

und willens- (bez. ich-) mässig gefärbte Vorstellen oder die Synthese jener beiden Momente endlich die ebenso vollbewusste wie vollpersönliche (objektiv-subjektive, rezeptiv-reaktive) Vollendung geistiger Besitzergreifung. — So dürfen die beiden Seiten des Seelenlebens nicht abstrakt getrennt werden, wo es sich — wie im Sittlichen und Religiösen — um den ganzen Menschen handelt. Hier finden sich die beiden Seiten, das Intellektuelle oder äusserlich Anregende und innerlich Klärende, wie das Voluntaristische oder das innerlich Ausschlaggebende, auf einander angewiesen. Die Vorstellungen bleiben ein nur halber, fremder und toter Besitz ohne die Mitbeteiligung der andern Gruppe. Wiederum gehören die Gefühls- und Willenstriebe, so souverän sie ihrerseits in den Vorstellungsverlauf (in die Assoziation, Wiederaufnahme oder Ausschaltung der Erinnerungsbilder) eingreifen, doch selbst so lange dem unvollkommnen Triebleben, den nicht selbstmächtig überwundenen und ausgelösten inneren Spannungen an, solange die andere Gruppe, die Vorstellungs-Erkenntnis- und Denkakte, nicht mitbeteiligt sind. So kommt der vollbewussten (zum Erkennen und Wissen erhobenen) Vorstellung die hohe Bedeutung der ersten äusseren Anregung (Sollicitierung) und letzten geistigen Organisierung für die Gefühls- und Willensbewegungen zu, die sonst nicht in ihrem geistigen Vollwert zur Geltung gelangen. So setzt denn jedes höhere Gefühl einen Denkakt voraus und regt seinerseits wieder einen neuen in der Form der Wertbeurteilung an. Andererseits wird von der Psychologie mehr und mehr das allbeherrschende und stetige Einwirken des Willens[1]) in die Vorstellungsbildung und Gemütsverfassung erkannt. Er erscheint als der Grundfaktor aller Selbstbehauptung und Lebensbethätigung, aller theoretischen sowohl wie gefühlsmässigen Setzung und Entscheidung (Bejahung und Verneinung) im Interesse der Behauptung wie Bereicherung des innersten, persönlichen Lebens. — Das Resultat ist, dass zwar — was häufig übersehen wird — die Vorstellungsfunktion bei jedem höheren geistigen Prozess den zeitlichen wie logischen Primat beanspruchen darf, dagegen ihrerseits der weiteren Einwirkung der Gefühlserregungen und Willensspannungen, diesen

1) Unter den Religionspsychologen besonders scharf von Siebeck (Lehrb. d. Rel.-Philos. 1893, S. 165 f.).

dem innersten Personleben mit seinen Bedürfnissen und Bethätigungen zugewandten Funktionen untersteht, um nicht ein bloss registrierender und reproduzierender, sondern authentischer Interpret des persönlichen Geistes zu werden. Gleichwohl, obschon der höhere Gefühls- und Willenstrieb das untergründende innere Substrat des höheren (sittlichen, religiösen) Erlebnisses, ja selbst das ist, was den sonst uninteressierten Vorstellungen erst ihr höheres Gepräge verleiht, so sind doch die letzteren insofern das logisch Primäre, als sie die blossen Elemente oder das unbewusstdunkle Chaos des Innenlebens psychologisch und logisch bewusst ausgestalten, in die Formen unsres Selbst- und Weltbewusstseins einfügen und so bezüglich der Form des geistigen Prozesses voranstehen. Weiterhin erhellt schon hier, dass bei einem höheren, d. h. zusammengesetzten geistigen Prozess (wie ihn das Religiöse und Sittliche darstellt) keine Funktion gegen die andre isoliert werden darf. Vielmehr muss ein organisches Zusammenwirken angenommen werden, wobei allerdings bei Bethätigung des innersten Personlebens die höheren Formen der Vorstellungsfunktion, nämlich die Verstandesthätigkeit, die Einbildungskraft und Vernunftanschauung in den Dienst der höheren Gefühls- und Willensbethätigung (zu deren höchstem Zweck, dem Zweck der Selbstbehauptung und Lebensförderung) mit aufgenommen und in gewissen Sinn potenziert, bez. umgestaltet werden. Erst so erscheint endlich der Dualismus zwischen den beiden seelischen Hauptfunktionen (nämlich zwischen der objektiv-mechanisch vorstellenden und der subjektiv-persönlichen Gemüts- und Willensbethätigung) im Sinn einer lebensvollen Synthese gehoben und eine einheitliche höchste geistige Erfassung in psychologisch wirklich anschaulicher Weise (s. ob. S. 34) sicher gestellt. Es versteht sich, dass dies besonders von dem höchsten, im Vollsinn persönlichen, zugleich kompliziertesten geistigen Prozess, nämlich dem religiösen, zu gelten hat. Was Lagarde's schönes Wort von der sauerteigartigen Macht des Religiösen im äusseren Lebensbereich betont, gilt gleich sehr vom inneren Leben, dass es nämlich in seiner ganzen Fülle und Tiefe beim religiösen Prozess in Mitleidenschaft gezogen ist: „Wirkliche Religion nimmt sich sets die Freiheit, das ganze Leben zu durchdringen“ (Deutsche Schriften, S. 179). Es findet hier allerdings ein „einheitliches Zusammenwirken aller Momente

des persönlichen Geisteslebens" statt (Biedermann, christl. Dogmatik I², 203), wobei man „kein Glied in diesem Verlauf wichtiger oder fundamentaler halten darf als das andere" (Ritschl, Rechtf. und Vers. III³, 189), ausgenommen die zur „wissenschaftlichen Erklärung" nötige „Bevorzugung der einen oder andern geistigen Funktion" (s. oben S. 38, Anm. 1 vergl. III³, 194; Tröltsch, a. o. O. S. 382; Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Relig.-Geschichte I¹, 22). Letzterer Vorbehalt Ritschl's kann nur besagen, dass wir die Vorstellungen erst, wenn von den Gefühlen gewertet und vom Willen angeeignet, also in eine höhere (dem Personleben selbst zugewandte) Fassungsweise aufgenommen religionspsychologisch richtig würdigen können; das heisst, dass es sich hier ebensosehr um eine Stufenreihe oder Entwicklung als um eine Rangordnung handelt. So bewährt sich die Forderung eines einheitlichen Zusammenwirkens der Funktionen zu den höheren, komplizierteren seelischen Akten. Nicht in der mechanischen Weise schlecht monistischer (sei es einseitig intellektualistischer, sei es rein voluntaristischer) Psychologie; noch weniger freilich dualistisch im Sinn völlig aus einander liegender (uninteressierter) Seins- und (persönlich interessierter) Wertbeurteilung. Dies wäre eine Zerspaltung, die schon psychologisch sich weder anschaulich machen noch näher durchführen liesse: eine überspannende Verselbständigung und Kontrastierung der beiden auf einander angewiesenen (intellektuellen und gefühls-, bez. willensmässigen) Grundfunktionen. Es ist vielmehr dieser abstrakte Dualismus zu einer D u i t ä t zu ermässigen, die nicht in ihrem Wesen, sondern nur in der verschiedenen Art ihres Antriebs und ihrer Beziehung begründet ist, dabei aber immer und von selbst nach einheitlicher Zusammenfassung strebt und auf gegenseitiges Ineinandergreifen angelegt erscheint. Damit ermässigt sich die mechanisch-monistische Betrachtungsweise, die Tyrannis eines einzelnen Seelenvermögens, in das einheitliche wechselseitige Zusammenwirken mit vorherrschendem Grundcharakter der einen oder der anderen Hauptfunktion, je nachdem ein höherer Akt persönlicher Selbstbezogenheit und Selbstbethätigung oder ein mehr gegenständlich bleibender in Frage kommt.

2. Was insonderheit die sogenannten höheren Seelen-, bez. Geistesvermögen (Vernunft, sittliches Bewusst-

sein, Gottesidee u. s. w.) oder — um es zunächst ganz allgemein auszudrücken — das dicho-, bez. trichotomische Problem, endlich das Verhältnis jener höchsten Geistesfunktionen zu den angeblich niederen seelischen betrifft, so ist auf die oben (s. S. 34) im Anschluss an Lotze (a. a. O. S. 205) gezogenen Grundlinien zu verweisen und nur im einzelnen noch folgendes beizufügen. Die empirische, bez. induktive Methode erfordert durchaus, dass nur auf der Grundlage des bereits Gegebenen zum Unbekannten aufgestiegen, dieses also niemals ohne Not und zwingende Gründe als völlig Neues und ausser Zusammenhang neben jenes Erstere gestellt, vielmehr, wenn irgend möglich, aus jenem selbst oder doch auf der Grundlage, und im Rahmen desselben des weiteren entwickelt werde. Wie das Psychophysische den Untergrund für das rein Psychische bietet, so dieses wieder für das Psychopneumatische, für die höheren und höchsten Geistesfunktionen, auch die ethischen und religiösen, welche wir also mindestens zunächst nicht verabsolutiert und sozusagen isoliert (lokalisiert), sondern im Rahmen der beiden Grundfunktionen, d. h. des Vorstellens und weiterhin des Fühlens und Wollens zu behandeln haben. Gut hat, wie angedeutet, besonders Lotze (a. a. O. II, 143 ff.) gezeigt, wie die weitere Spaltung unseres Innenlebens in Seele und Geist die Einheit unseres Selbstbewusstseins gefährde, „nur durch die Erinnerung an die Tierwelt, an die niedere Sphäre des Seelenlebens, die sie mit uns teilt“ (S. 146), sich nahe lege, aber auch hiedurch nicht eigentlich gefordert werde. Er wendet sich mit Recht gegen die popularpsychologische „eigentümliche Form“ der Seelenlehre, „die gern unter dem besonderen Namen einer Lehre vom Geiste sich von den übrigen Bearbeitungen dieses Gebietes unterscheidet“ (S. 269 ff.). Vielleicht nicht scharf genug ist seine weitere Bekämpfung der einseitig intellektualistischen Fassung des „Geistes“, welche das Unvollkommene oder Werdende, also noch nicht rein Aktive (actus purus), Vollbewusste (res mere cogitans) und in sich Selbständige, sondern noch Beeinflussungs-, ja selbst Veränderungsfähige und Entwicklungsbedürftige des menschlichen Geistes zu verkennen pflegt. So hatte einst selbst Schopenhauer (S. W. IV², 86 f.) „das Wort Geist . . . überall die intellektuellen Fähigkeiten im Gegensatz des Willens“ bezeichnen

lassen. So hat neuerdings A. v. Oettingen zwar Denken und Wollen zusammengenommen, aber diesen „pneumatischen“ Funktionen des Personlebens die bloss „psychophysischen Phänomene“ des „naturhaft bedingten“ Gefühls- und Phantasielebens entgegengesetzt (s. oben S. 17, 34). An solchen Einseitigkeiten, die den Geist, dieses „Selbstbewusstsein der menschlichen Persönlichkeit“ lediglich in den Gegensatz zum Unbewussten oder auch zum „niederen“ Seelenleben stellt, hat Lotze (a. a. O. S. 277) mit Recht die „Hinneigung zur Ueberschätzung seiner bloss erkennenden Thätigkeit“ und seiner „Lichtseite“ getadelt. In der That wird durch die Denkthätigkeit des Geistes mit ihrem Einheitsstreben nach Zusammenfassung unter letzte Gründe, Prinzipien, Ziele, also mit ihren letzten Vernunftpostulaten für Gewissheit, Weltanschauung, Lebensgestaltung, religiöses Erkennen u. s. f. keineswegs mehr oder wichtigeres erzielt als durch die höchst gesteigerten gefühls- und willensmässigen Triebe unseres Personlebens: das Achtungsgefühl, den Hingebungstrieb, den Drang nach Selbstergänzung und -bereicherung mit ihren innerpersönlichen Wirkungen und Ergebnissen. Die Entwicklungsbedürftigkeit endlich, welche aus dem relativen, werdenden Charakter menschlichen Geistes- und Personlebens folgt, kennzeichnet Lotze im Gegensatz zu einer aprioristischen Psychologie mit ihren fertig angeborenen höheren „Vermögen“ und „Ideen“ durch folgende Zurechtstellung. „Vielmehr — behauptet er mit Recht — die wirklichen Erfahrungen sind es erst, die den Geist reizen, allmählich sein Wesen zu entfalten und im Kampf mit den Dingen die Kampfweisen zu bilden, deren er bedarf.“ Es seien „nur wenige Grundsätze..., die sich als ursprünglich ihm angehörige Wahrheiten (wie das Gesetz der Identität, der Kausalität) bezeichnen lassen, d. h. . . . unabhängig von einem bestimmten Inhalte der Erfahrung ... sich entwickeln (II, 297. 298). Es ist, um Lotzes treffende Darstellung des Sachverhalts (I, 205) zu wiederholen, die angeblich überseelische, pneumatische Funktion kein neues Wirksames (Vermögen) selbst, sondern nur eine „neue Form des Wirkens“ auf Grund „höherer Reize“. Es findet keine Neubildung „gesonderter Organe oder Vermögen“ statt, sondern nur verschiedenartige Bethätigung der „stets ganz“ beteiligten Seele an „verschiedenem Stoffe und mit verschiedenem Verhältnis der

in jeder Funktion zusammenwirkenden Momente" — wie Tröltsch (Z. f. Theol. u. K. 1895, S. 382) ganz ähnlich wie Lotze mit Betonung jener „Unterschiede" und dadurch irgendwie ermöglichter „Lokalisierung" der betreffenden höheren Funktion es treffend bezeichnet. — So ist auch das *πνεῦμα* im biblischen Sinn nicht sowohl neues Organ, als vielmehr nach Lotze's Ausdruck ein dem „höheren Reiz" Entsprechendes, engste Verhältnisbestimmung zu den höchsten Bedingungen, Interessen, Zielen des Personlebens, intensivste und freieste Wirkungsweise. Vorurteile weckt nur der hergebrachte Wahn einer „trichotomischen" biblischen Anthropologie, welch letztere vielmehr — abgesehen von einzelnen anderweitig veranlassten Stellen *ψυχή* und *πνεῦμα* stets zusammennimmt (vgl. B. Weiss, B. Theol. d. N. T. 4. A., S. 89. 247 f.; F. A. B. Nitzsch, Dogm. S. 287 f.; Frank, S. d. chr. Wahrh. I¹, 352 ff. 359. 134 ff.; Dorner I¹, 505—514, 420—430; Th. Weber, Metaphysik II, 55 ff.[1]). So ist auch das Sittliche kein

1) Wie Dorner — I, 150 f. — mit Recht das höhere Geistige nicht in neue „Vermögen", sondern nur in neue Bethätigungen des „Insichseins" (Fühlens) dann „Sich aus sich herausbewegens" (Wollens), endlich des „in Bewegung von aussen nach innen" begriffenseins (Wissens) setzt und daneben — I, 427 f. — die Stufenfolge von Individuum, Subjekt, Persönlichkeit — wenigstens andeutet, so zerreisst auch Frank den Einen grossen Zusammenhang zwischen Psychophysischem und Psychopneumatischem nicht. Er gesteht nicht bloss das Tierische am Menschenleib, das Seelische im Tier (I¹, 352, 353), sondern auch das Kreatürliche unsres Geistes zu, nämlich seine bloss „kreatürliche (abgeleitete, relative) Persönlichkeit" oder die „Fähigkeit der Selbstsetzung (nur auf Grund und) nach Massgabe der Gesetztheit", d. h. nur die Fähigkeit, „das ihm gegebene Sein" auch von sich aus, vermöge seiner Selbstmächtigkeit selbst zu wollen, bez. zu verwirklichen (I, 357; vgl. S. 353: die „Fähigkeit der Selbstsetzung gegenüber der empfangenen geistleiblichen Natur"). Nach I, 137 ist in berechtigt voluntaristischer Fassung die „Selbstmächtigkeit" (Aktualität) des Geistes der Hauptbegriff, also dem der Selbstbewusstheit" (d. h. des blossen Subjektseins, der Selbstbezogenheit oder — nach Lotze, Grundz. d. Psychol. 2. A. S. 75 — „der Selbstbespiegelung") vor- und übergeordnet. — Nicht eine Intelligenz, *νόησις τῆς νοήσεως*, Denken des Gedankens, sondern Leben des Gedankens, das ihn zur Geltung und Herrschaft bringt, — nicht „Selbstwissen und Selbstsetzung" allein (Rothe, Ethik, § 150), sondern Selbstmächtigkeit in ureigenster Selbstbethätigung an der Natur- und Geisteswelt, bez. der Gottheit, das ist das wahre Wesen der Persönlichkeit und Geist bedeutet nicht Vernunftwesen als

völlig Neues ausserhalb des Seelischen (vgl. die methodisch richtige Behandlung in Elsenhans' „Wesen und Entstehung des Gewissens"), sondern eine höchst bedeutsame Form des mit der Selbstbeurteilung gegebenen Selbstgefühls und Sichselbstbestimmens, bez. -behauptens im Verhältnis zu den höchsten Werten und Zwecken und den ihnen entsprechenden Normen des Seins. So reihen sich ferner — zum mindesten methodologisch und der psychologischen Form nach — in dieses Höherseelische auch die Phänomene der Steigerung des Selbstgefühls, bez. umgekehrt der Selbstverdammung (vgl. Lotze, Grundzüge d. prakt. Philos., 2. A., S. 24) ein. Es kann dann erst Sache unterscheidender oder eventuell ausgleichender religionsgenetischer Forschung sein, in wie weit Selbstgefühlssteigerung, bez. Selbstbehauptung oder — was A. v. Oettingen (a. a. O. S. 76) allein gelten lässt: — „Selbstverurteilung und Selbstverleugnung" „den tiefsten Grund der Religion" bezeichnen. Mindestens besteht von vornherein die grösste Wahrscheinlichkeit, dass auch die höheren Reize und dem entsprechenden geistigen Bethätigungsweisen — wenn schon steigernd und umgestaltend — in die früheren Formen sich einfügen und die Annahme neuer, wie ein deus ex machina wirkender „Vermögen" verbieten. Nicht oft genug kann sich gerade die religionspsychologische Forschung, soweit sie als methodische gelten will, die Mahnung Fechner's wiederholen, „die Erkenntnis von den höchsten und letzten Wirklichkeiten, die unsere Erfahrung übersteigen, statt auf das, was selbst darüber (über unserem Erkennen) liegt, auf das zu stützen, was darinnen liegt . . . Giebt es doch keine Religion, die Gott nicht nach dem Bilde des Menschen, das Jenseits nach dem Diesseits schüfe. Ueberall ist es eine nur von Wenigen gelernte . . . Kunst, vom Gegebenen auf das nicht Gegebene im Kreise auch nur der nächsten Dinge recht zu schliessen. Wäre es nun nicht Sache theologischer und philosophischer Systeme, dieselbe schwere Kunst, durch deren Ausbildung die Naturwissenschaft über den Aberglauben der irdischen Dinge erhoben worden ist, bezüglich der höchsten, letzten Dinge auszubilden . . . Kurz die Ergänzung des histo-

---

solches, sondern den vernünftigen Willen, dessen Selbstbethätigung auf Förderung des Vernünftigen, des Ideellen, der Zwecke, des Reichs der Geister gerichtet ist (vgl. Schell's Rektoratsrede 1897).

rischen und praktischen Prinzips durch das Prinzip des richtigen Schlusses von dem, was in der Erfahrung liegt, zu suchen? Statt dessen sucht man sie in Schlüssen von dem, was abseits, über und hinter der Erfahrung liegt, auf das, was ... darinnen liegt“ (Seelenfrage 1861, S. 109; vgl. „die drei Motive und Gründe des Glaubens“ 1863, S. 145. 150 ff. mit dem Programm, „die niederen in den höheren und letzten Dingen aufzuheben und dadurch abzuschliessen“, statt „die höheren . . über die niederen . . . hinwegzuheben, als hätten sie gar nichts damit gemein“; kurz: nicht „aus dem Leeren ins Leere“ — ohne Beziehungspunkte, Vorstufen, Uebergänge — sondern „aus dem Vollen ins Vollere zu schliessen“).

Es dürfte demnach folgende sich auf und über einander erbauende Stufenfolge angenommen werden. Zuunterst der psychophysische Mechanismus mit seinem automatischen Gestalten, immerhin auch er schon für das nächst Höhere bedeutungsvoll durch die Grundgesetze der Beharrung (Erinnerungsbildung, Unzerstörbarkeit des einmal Gefühlten, Gewollten u. s. f.) wie der Kontinuität (Zusammenhang des gesamten inneren Lebens als einer Geschichte der Seele; — beides religionspsychologisch bedeutsame Grundgesetze für die Begriffe der Charakterbildung, der Selbstförderung und -erbauung, der Reue, des bereits jetzt sich anbahnenden und immer mehr verfestigenden ewigen Seelengeschickes u. s. w.). Als nächst höhere Stufe über dem Mechanischen, Unbewussten, unmittelbar und apperzeptionsmässig Bewussten das Ichbewusstsein, die Selbstbezogenheit, welche die Einheit des Seelenlebens aufrecht erhält, also das ständige Beziehen des Vorgestellten, Gefühlten u. s. w. zum eigenen Vorstellen, Fühlen u. s. f. Dies entfaltet sich im Selbstbewusstsein, d. h. im Wissen um jenes Beziehen und um den näheren Inhalt des Ichbewusstseins selbst, wobei aber das tiefere — das Selbstbewusstsein erst aus sich entwickelnde — Phänomen des Selbstgefühls zu Grunde liegt. Auch Lotze (Grundz. d. Psychol. S. 48 f.) fasst das Selbstgefühl als das primäre gegenüber dem sich erst allmählich entwickelnden und nicht immer gleich stark sich geltend machenden Selbstbewusstsein. Aber er betont mehr nur die naturhafte Seite, höchstens noch das Gefühl der eigenen Individualität, während nichts hindert, zum Selbstgefühl in seiner höheren Form, zum Gefühl des persönlich-einzigartigen und ewigen Wertes unseres Wesens,

aufzusteigen. Der Begriff des endlichen Geistes und der kreatürlichen (gleichfalls erst werdenden) Persönlichkeit (vgl. Lotze, Grundz. d. Rel.-Philosophie, S. 31–40) schliesst den Stufengang des höheren Seelischen ab. Im einzelnen findet die von Dorner (s. oben S. 52, Anm.) angedeutete Stufenfolge eine treffende Ausführung bei Steinthal (Zeitschr. f. Völkerpsychol. u. Sprachw. II, 279 ff.). Hienach ist „Individuum“ „die Verwirklichung des allgemeinen begrifflichen Inhalts seiner Art in Form der Einzelheit“, eine „durch den Artbegriff bestimmte und durch die Gesetze des wirklichen Lebens bedingte unteilbare Totalität“; — „Individualität“ dagegen ein „Erzeugnis der geschichtlichen Entwickelung“, wodurch „das Allgemeine in einer Besonderheit verwirklicht“ wird, „welche, an sich wertvoll, den Wert des Allgemeinen erhöht“. „Person“ ferner ist das Individuum, das sich als solches „fühlt und weiss“ (wonach wieder, wie bei Lotze und Frank das Selbstbewusstsein erst als abgeleitetes, Selbstgefühl und Selbstmächtigkeit als das Primäre erscheint). „Individuelle Persönlichkeit“ liegt vor „je nach der Besonderheit, mit welcher der Mensch sein Selbst geniesst und zur Geltung bringt“, wogegen „Subjektivität“ „die Freiheit des Geistes gegenüber dem Objekt“, also gesteigertes Selbstbewusstsein bedeutet. „Innerlichkeit“ endlich ist „diejenige Thätigkeit des Geistes, in welcher er bei der Betrachtung des Gegenstandes diesen nicht bloss auf die erfassenden Sinne, die gestaltende Einbildungskraft und den erkennenden Verstand wirken lässt, sondern auch und vorzugsweise auf die inneren Kräfte des Gemüts, die sittlichen und religiösen Ideen, die Richtungen des Gefühls, die Bestimmung des Charakters. Der Gegenstand wird also von einem Vorstellungskreis appercipiert, der aus Vorstellungen vom inneren Leben und den daran haftenden Gefühlen mit subjektivem Interesse zusammengesetzt ist“. — Es ist klar, dass all' diese Bestimmungen des endlichen Geistes erst durch Vergleichung mit dem absoluten Geist, also in der religionsphilosophischen oder dogmatischen Gotteslehre ihre abschliessende Deutung finden können, die aber ausserhalb des Rahmens dieser Untersuchung liegt. Hier sei nur nachdrücklichst der abgestufte, entwickelungs-fähige wie -bedürftige (werdende) Charakter des menschlichen Geistes betont und bereits an dieser Stelle auf die religionspsychologische Bedeutung dieser

Thatsache verwiesen: — dem genannten Geistescharakter wird nämlich ein ähnlicher Religions- und Glaubenscharakter entsprechen müssen, der gleichfalls nichts in sich Selbständiges, sich selbst Erzeugendes und Tragendes (d. h. rein immanentes und subjektives) darstellt, sondern der ersten Anregung wie beständigen Untergründung durch einen objektiven (göttlichen) Faktor bedarf.

Nicht minder wird dem erst werdenden (abgeleiteten) endlichen Geist der Werde- und Relativitätscharakter des Glaubens, (der demnach kein charakter indelebilis, kein absolutes, fertiges religiöses Sein und Vollbesitzen sein kann) entsprechen müssen. Endlich fordert die sozial bedingte Entwicklungsbedürftigkeit unsres Geisteslebens dasjenige Glaubensmotiv, das Fechner das „historische Prinzip“ genannt hat. Alles allgemeinpsychologische Winke und Ausblicke, die erst die „glaubenspsychologische“ Untersuchung auszudeuten und zu rechtfertigen hätte. — Jener Relativitäts- und Werdecharakter eignet übrigens allen, auch den oft aprioristisch und absolut gefassten höchsten geistigen Dispositionen: dem Gewissen, dem religiösen Trieb nicht minder wie den ihnen zu Grunde liegenden allgemeineren Seelenformen des Selbstgefühls, der Selbstbehauptung. u. s. f. Gut kombiniert u. a. Strümpell (Grundr. d. Psychol. 1884, S. 285 ff.) die Herausbildung des Selbstgefühls „mit der ganzen Geschichte der Entwicklung des Ichbewusstseins[1])“ und lässt es „erst allmählich unter vielfachen Angriffen von seiten der übrigen psychischen Inhalte und Ereignisse sich verdichten“; nämlich zu einem „konstanten Inhalt“, zu einer diesem entsprechenden ständigen „Reaktion“ der Seele gegen das „nicht zum Ichbewusstsein

1) Lehrreich bezüglich anderweitig veranlasster (positivistischer) Ueberspannungen jener Entwicklungsthatsache sind F. A. Lange's Mitteilungen über „Kant und den Materialismus“ (a. a. O. II, 1. Abschn. S. 313) d. h. über Kants an den Darwinismus anklingende Ausführungen bezüglich des „Durchbruchs des Ichgedankens als des eigentlichen Momentes der Menschenschöpfung“. Aber auch völlig Andersstehende, auch Herbartianer wie Flügel (Probl. d. Phil. 116 ff., 149 ff.), auch Neukartesianer wie Th. Weber (a. a. O. I. 42. 165) haben zu Gunsten der empirisch-psychologischen Thatsachen die aprioristischen Konstruktionen ihres Meisters (Descartes, Med. III, 29. Ep. II, 16. Resp. ad V. obj. — gegen Gassendi) — völlig aufgegeben.

Gehörige". Ueber das Abgeleitete, Endliche unsrer Persönlichkeit wurden bereits die religionspsychologisch nötigen Andeutungen gemacht (s. oben S. 52, Anm. 1 f.). Was endlich die Anregungs- und Entwicklungsbedürftigkeit des menschlichen Geistes als solchen betrifft, so darf die Religionspsychologie an Aeusserungen wie diejenigen bei Lotze (Grundz. d. Religionsphilos. 1882, S. 35) sich anlehnen, dem zufolge „der endliche Geist" „nicht durch unmittelbares Wissen, sondern nur auf dem Weg einer fortgesetzten Wechselwirkung mit einer ihm fremden Aussenwelt Vorstellungen... über sein eigenes... Verhältnis zu ihr erlangen" kann, mithin an Zeit, Raum, objektive Anregung, Wechselwirkung, gemeinschaftsmässige und geschichtliche Entwicklung gebunden erscheint. — Noch erübrigt die Betrachtung der folgereichsten unter den höheren seelischen Funktionen, nämlich der *Selbstbestimmung* (als Selbstentscheidung, Selbstbehauptung, bez. Selbstförderung oder Selbstbereicherung, — und Selbstverneinung, bez. Selbstschädigung, ἑαυτὸν [ψυχὴν] ἀπολέσαι καὶ ζημιωθῆναι Luc. 9, 25; Mtth. 10, 39; Joh. 12, 25 f.). Die Frage, ob auch hier ein beschränktes, rezeptives oder ein selbständiges und rein spontanes Prinzip vorliegt, führt uns auf die dritte und letzte der bisher besprochnen religionspsychologischen Vorfragen.

3. Es ist das Problem der *Aktualitäts-* (bz. *Substanz-*) *theorie und Frage nach der Art der seelischen Einwirkungen* und dadurch bedingten inneren Zustandsveränderungen. Ehe wir hierauf eingehend an das bereits über den reinen Voluntarismus und Aktualismus Bemerkte anknüpfen, sei nochmals die Eigenart des Voluntaristischen in der Seele hervorgehoben. Sein Zusammenhängen mit dem persönlich (selbstinnerlich) gewordenen Gefühls- und Triebleben, vor allem mit dem Selbstgefühl; — ferner sein hiemit gegebener Kontrast gegen den Intellekt, auf dessen Mitwirkung das Voluntaristische gleichwohl angewiesen ist, während es andrerseits wieder selbstherrlich im Reich der Vorstellungen entscheidet und diesen das eigene (subjektiv-persönliche) Wesen umgestaltend aufprägt; — dies alles wurde bereits gebührend ins Licht gestellt. Am gleichen Ort (S. 40 ff., S. 38, Anm. 1 gegen Rischl) gedachten wir auch schon des Zusammenhangs zwischen der voluntaristischen und der Aktualitätspsychologie. Die erstere, sagten wir, neige inso-

fern immer zur letzteren, als hiebei die Seele lediglich in ihren Selbstbethätigungen begriffen werde; zwar der Anregung und Beeinflussung fähig, doch selbst immer reine Aktualität, aktives, spontanes Kraftwesen, so dass ihr Charakter der Rezeptivität, des Beharrens in der erlittenen Zustsandsveränderung, ja diese selbst mehr oder weniger zurücktrete. Es soll der Wahrheitskern dieses Voluntarismus und Aktualismus über seinen Einseitigkeiten nicht verkannt werden. Es ist in der That Gebot psychologischer Anschaulichkeit wie empiristischer Methode, dass entsprechend dem Grundcharakter der Seele als reagierendem Kraftwesen, — ähnlich dem Gesetz des „horror vacui“; — keine schlechthin negative und passive Bestimmtheit in der Seele ohne konkrete, wenn auch zunächst vielleicht unbewusste (triebartige) Gestaltung, weiterhin ohne entsprechende Gegenbethätigung gedacht werde. Vollends handelt sichs bei den höheren (religiösen) Phänomenen um die gesteigertsten persönlichen Bethätigungen des Vorstellens und Fühlens, bz. Wollens, also allerdings um letzlich ethische Beziehungen. Es ist unbestrittenes Verdienst nicht etwa erst der neuesten, sondern bereits der „Vermittlungs“-Theologie, immer wieder auf Verinnerlichung — teils Psychologisierung, teils Ethisierung — des rein metaphysisch und substanzenhaft Gefassten gedrungen zu haben. Gott offenbare sich — hörten wir von Vorbrodt (s. oben S. 27) — nicht in Luftaggregaten, sondern in Menschenherzen[1]). Die heute von rechts und links missachtete „Vermittlungstheologie“, — auf deren geschichtliche Bedeutung neuerdings wieder Bernoulli

1) Ein neues Beispiel entgegengesetzter Art bietet E. König (Offenb., Begr. d. A. Test. I, 100; II, 128, vgl. 216, 256), der die Offenbarung im „Geistesleben der Propheten“ hinter die Bedeutung des äusseren Erlebnisses zurückstellt und für die Erklärung des letzteren selbst vor einer „Konfiguration der Aetherteilchen ... vor dem Auge“ des Offenbarungsempfängers, vor „Verdichtung ihrer gewöhnlichen Daseinsart“ seitens der Geister nicht zurückscheut. — „Dogmatistisch“ (und mindestens methodologisch verkehrt nach Fechner's Wort — s. oben S. 53) nannten wir oben (s. S. 37) jenes Anheben mit dem, dessen Berechtigung überhaupt erst durch die Pisteologie nachzuweisen und dessen nähere Entfaltung weiterhin erst Sache abschliessender dogmatischer Wissenschaft ist.

(die wissensch. und die kirchl. Methode etc. 1897 S. 150) aufmerksam macht, — sie hatte gleichfalls die Losung ausgegeben: „keine Offenbarung, die lediglich nur positiv, d. h. von aussen gegeben wäre und die wir nur aufzunehmen hätten, ohne uns... ihres Verhältnisses zu unserem menschlichen Wesen... bewusst zu werden!...“ (Hagenbach, üb. d. sog. Verm.-Theol. S. 37). Hierin ist diese Theologie lutherischer als die „neulutherische“ Richtung der Stahl, Münchmeyer, Kliefoth u. a. mit ihrer „die ausschliessliche subjektive Heilswirksamkeit des Glaubens beeinträchtigenden theosophisch-realistischen“ Fassung der Geistes-Einwirkung, der hl. Sakramente u. s. f. (So urteilt selbst Philippi, Ki. Gl.-Lehre V, 2. S. 159ff. V, 3, S. 128f. entsprechend dem genuin-lutherischen Primat des Wortes vor dem Sakrament, der psychologisch-ethischen, also rezeptiv und reaktiv erfahrenen Einwirkung vor der rein objektiv passiven, substanziellen. Vgl. Luther's „Sermon v. d. N. Test.“ und de captiv. bab.; Melanchthon's Loci 1521 — C. R. XXI, 209, 212 —; Conf. Aug. V, Art. XIII, XXIV, Art. Smalc., P. III, a. 4, 5, Form. Conc., S. D. II, §§ 48, 49; Chemnitz, Ex. C. Tr. p. 239 und endlich die nicht durchschlagenden Korrektionsversuche bei Plitt, Einl. in d. Aug. II, 365, Stahl, d. luth. Kirche und die Union S. 151ff.). Es gilt die beiden echt lutherischen Momente: — das intuitiv prophetische Zusammenschauen und das diskursive Erfassen mittelst der Glaubensgedanken, das Gebiet der Wiedergeburt und das hyperphysisch zu Vollendende mit dem innerseelisch Gegebenen richtig zu verbinden. Denn Eins ohne das Andere ist theologisch ungenügend, ja wohl selbst religiös nicht befriedigend. Jenes schwebt in der Luft ohne nüchterne Untergründung mittelst des zweiten Moments; dieses bleibt schlechthin diesseitig ohne höhere Steigerung und abschliessende Vollendung, mit zu raschem, vermeintlich wissenschaftlichem Verzicht. Letzteres charakterisiert grossenteils die moderne Theologie, ersteres die jener mangelnden Untergründung wegen mehr parktisch erbaulichen, mehr prophetisch-dichterischen als streng wissenschaftlichen Gedankengänge eines Oetinger, Bengel, Chr. Aug. Crusius, zum Teil auch eines T. Beck, Kübel[1]),

1) Treffend hat Burk (N. Ki. Zeitschr 1895, N. 10), Kübel gegenüber, das „überirdische Realitätensystem“ im Sinn lutherischer Grundan-

Schöberlein, Hamberger, Reiff, Culmann, Roos, Fr. Delitzsch, Rocholl u. a. — Für uns gilt es hier zunächst nur die Möglichkeit, ja Notwendigkeit einer nicht rein voluntaristischen, sondern irgendwie substantiellen Beeinflussung des Menschengeistes durch einen höheren psychologisch zu vermitteln. Der substantialistisch zugespitzten Ausführungen des späteren Luther wie der späteren altlutherischen Dogmatiker liegt ein berechtigter Kern zu Grunde. Mag man manche ihrer Theorien wie die vom Kinderglauben (von der fides directa i. e. nondum reflexa) oder den ähnlich veranlassten neulutherischen Kunstbegriff des „objektiven Glaubens" (Kliefoth, acht Bücher v. d. Kirche S. 236, 244) für unpsychologische Fiktionen halten: gleichwohl ruht der Realismus ähnlicher Fassungen — wie sofort nachzuweisen — bereits auf psychologischer Grundlage, und Gleiches gilt von den entsprechenden Deutungen der gratia praeveniens, operans (excitans), cooperans und inhabitans, bz. der unio mystica, wenn dieselbe nicht bloss voluntaristisch und moralistisch gefasst wird: non solum harmonia et contemporatio affectuum, non solum praesentia donorum, sed ipsius essentiae, eine unio substantiarum, wenn auch nur accidentaliter. Es lag in der That etwas Tiefes in Luther's später mehr mystisch auslaufender Sakramentslehre, in seiner originellen (übrigens nach 1. Thess. 5, 13 trichotomischen) glaubenspsychologischen Unterscheidung eines „Sanctissimum", nämlich der realen Einwohnung Gottes in unsrem Geist neben dem natürlich seelischen „Sanctum" und dem psychophysischen „Atrium" unsrer Natur

---

schauung als ein „transcendentes" bezeichnet; es handle sich „im Werk der Erlösung und der Heiligung nicht um Mitteilung und Aneignung substanzieller Realitäten einer höherer Welt, sondern um Begründung und Eingehung eines Verhältnisses von Person zu Person, und der Geist, der dies Verhältnis vermittelt, sei der Kirchenlehre keine ethisch physische Potenz, sondern eine rein persönliche geistige Kraft, die nach psychologischen Gesetzen wirkt." Auch in der nachgelassenen Ethik Kübel's (II, 52) erscheint die Wiedergeburt als „wirkliches Eingiessen pneumatischer Lebenssubstanz . . ., somit, wenn man will, pneumatisch-physisch", obschon doch auch hier wieder das Persönliche (der erhöhte Christus als persönliche Zusammenfassung und Darstellung seines ganzen Werkes) durchschlägt.

(Ww. ed Walch VII, 1235 ff.). Nur dass mit dem allgemeinen „Dass" noch nichts über das „Wie" dieser Abstufung oder des Zugangs zu jeder dieser Seiten unsres Wesens oder endlich ihres gegenseitigen Zusammenhangs entschieden ist! Es hatte ferner bleibende Berechtigung, wenn auch Calvin (Instit., lib. II, 2, § 21) über die nur psychologisch-intellektuelle oder -moralische Wirksamkeit des göttlichen Wortes hinaus einen pneumatischen, unmittelbar supranatural wirkenden Charakter desselben forderte, ohne doch zur äusserlich magischen Vereinerleiung beider Momente (in der Weise eines Hollaz, Exam. th. III, sect. 2, c. 1, qu 4) fortzuschreiten. Mit Recht hatte später Chemnitz (Exam. C. Tr. p. 249; cfr. 245) die Herabdrückung der göttlich pneumatischen Wirkungen zu blossen „Glaubensgedanken" — würden wir sagen — nämlich das „speculatione sua circumvagari" der fides bekämpft. Ebenso hatten schliesslich Quenstedt, (Syst. II, 1042) und Dannhauer (Myster., p. 104) die Insinuation katholischer Polemiker zurückgewiesen: tamquam statuamus a sacramento tamquam pictura moveri animum et excritari fidem, per quam demum gratia conferatur. Sie verwarfen also eine rein psychologische Deutung, eine lediglich intellektualistische, bz. voluntaristische „Vergegenwärtigung" rei praeteritae an Stelle der Realgegenwart rei praesentis (Hutter, Loci, p. 609). — Bekanntlich hat diese von Hutter bekämpfte Betrachtungsweise in der arminianischen, bz. sozinianischen, in der supranaturalistischen, bz. rationalistischen Lehrform gleicherweise fortgelebt, um jetzt unter den Einflüssen des modernphilosophischen Empirismus (Phänomenalismus, bz. Antimetaphysicismus) in der Ritschl'schen Theologie, wenigstens ihren extremen Vertretern, verschärft und scheinbar wissenschaftlich begründet auf den Plan zu treten. Auch hier wäre unter den meist verkannten, bz. totgeschwiegenen Vorläufern dieser Schule vor allem Rothe, der Vertreter eines starren Voluntarismus (Aktualismus) und Moralismus bei all seinen theosophischen Neigungen, zu nennen. Ihm war „die Annahme einer physischen, d. i nicht sittlichen Vereinigung Gottes mit dem Geschöpf", also „mit etwas Anderem in dem Geschöpf als dem Geist" etwas „wesentlich heidnisches"; die Religion „innerlich fassen", hiess für ihn nur dies: sie „sittlich fassen" (Stille Stunden S. 188, 264). Ritschl's Kanon ist's, „dass man in... der Form des Willens ihr (der Menschen) Wesen erkennt",

während das dem Willen gegenübergestellte „Wesen“ nur eine „Naturkombination“, eine materialistische Fassung des Geistes- und Personlebens bedeute. (R. und Vers. III³, 439, 440; wie denn sein Schüler Clasen, in den Heften zur „christlichen Welt“ Nr. 8 (1893), „die Anwendung des ganzen Substanzbegriffes auf Gott“ „für irrig“ erklärt). Die psychologische Begründung gibt, wie bekannt, Ritschl's „Theologie und Metaphysik“ (2. A. S. 48 ff.). Hienach kann man „die eigentümliche Wirklichkeit des Geistes“ nur „in den Funktionen des Fühlens, Erkennens, Wollens, hauptsächlich aber in der letzteren“, erkennen und „Wirkungen anderer auf den Geist“ nur „in dem Umfange des aktiven und bewussten Empfindens“, mithin auch nur „in diesen Wirkungen die Gegenwart Gottes für uns“ „nachweisen“. Durch die kausale Verbindung des Dings mit seinen Wirkungen überwinden wir „das Schema der räumlichen Trennung“ (S. 49), die „Entferntheit“, und gewinnen „die Gegenwart jener Urheber“ der höheren Einwirkungen auf uns; „und zwar in dem Schema der Beziehung von Person zu Person“. Aber nicht nach den „Formeln von Wesenhaftigkeit oder Realität“, sondern „durch die genaue Erinnerung werden ... die persönlichen Wechselbeziehungen ... vermittelt, nämlich dass der Eine in dem Andern fortwirkt und also hierin gegenwärtig ist, wenn dieser aus der von jenem erfahrenen ... Anregung heraus handelt.“ „Der Wert seines Vorbildes“ und die überkommenen „Motive“ sind das Entscheidende (S. 50). — Nun ist die Notwendigkeit psychologischer Vermittlung statt einseitigen Mystizismus' zwar einzuräumen, aber ebenso entschieden darauf zu bestehen, dass nicht die „Psychologisierung“ des Supranaturalen dieses selber aufhebe und ersetze. Dies käme einem Generalverzicht auf das eigentümlich Christliche wie auch auf die (teils religionspsychologischen, teils theosophischen oder „metadogmatischen“) Aufgaben theologischer Wissenschaft gleich. (Zu dieser Resignation vgl. oben S. 16, Anm. 1). — Mindestens drohend ist diese Gefahr bei Ritschl, wenn sie auch von der Rechten seiner Schüler[1]) thunlich vermieden und jedenfalls von

1) Doch vgl. Häring's früheres Wort von den „Vorgängen in unserem Bewusstsein“ oder dem „geistigen Sein“ als dem „wahrhaft Realen“ an Stelle aller „an das physikalische und chemische Gebiet erinnernden Ausdrücke“ (Ueb. d. Bleib. im Gl. an Chr. S. 38); — sodann Hermann's Beschränkung unsres „inneren Lebens“ auf den Ertrag der „Verarbeitung

Kritikern wie Lipsius, Lemme u. a. über Gebühr vergrössert ward. Immerhin war dem Empirismus des Meisters beispielsweise das Wirken des erhöhten Christus und seine Gemeinschaft mit uns nur „Ausdruck der permanenten Wirkung seiner geschichtlichen Erscheinung“ (Rechtf. und V. III³, 408), folglich das angeblich „persönliche Verhältnis zu Christus und zu Gott“ eine Ueberspringung der psychologischen „Vermittlungen“, eine nur kontemplative „Vergegenwärtigung Christi“, welche die Wissenschaft erst wieder auf ihre psychologischen und (offenbarungs-) geschichtlichen „Voraussetzungen zurückzuführen“ habe (III³, 563). — Die berechtigte, selbst von Kant noch nicht zum radikalen Gegensatz gesteigerte Duität ist hier zum Dualismus geworden. Vernunft und Sittlichkeit, transzendierende Ethik und rein empirisch beschränkte Psychologie liegen hienach schlechthin auseinander, wie denn allerdings bereits der sonst so tief gründenden, wundersamen Ethik Kants das notwendige Korrelat einer Psychologie und Metaphysik, die jene erstere begreiflich machte, völlig fehlt. „Der Geist schwebt da als abstrakte, naturlose Freiheit über dem Chaos der natürlichen Gefühle und Begehrungen, wobei freilich unbegreiflich bleibt, wie er es vermöge, diese zu beherrschen und zu ordnen.“ (O. Pfleiderer, Die Ritschl'sche Theologie 1891, S. 79). Treffend hat Wegener (Ritschl's Reichsgottesidee 1896. Neue Ki. Zeitschr. 1895, Nr. 10) ausgeführt, wie mit Kant's Dualismus Ritschl's einseitiger Teleologismus zusammenhänge, der statt des Schemas der wirkenden Ursache, an das angeblich unsre Erkenntnis des Geistigen nicht heranreicht, alles einzig und allein unter dem Gesichtspunkt der Endursache, des Zwecks, betrachte[1]. Es dürfte also gewagt sein, wenn z. B. Ecke (a. a. O. S. 21) den „abstrakten Begriff

---

und Verwertung unsrer Beziehungen zu der wirklichen Welt“ an Stelle eines realen, irgendwie „in seiner Erfahrung“ zu „ergreifenden“ Ueberweltlichen (Vkehr. d. Chr. m. G., 1. A. 187, 188); ferner die rein voluntanistische Theo- und Christologie nur unter dem Begriff des „Willens“, nicht der göttlichen „Macht“ (Substanz) bei H. (Religion Verh. z. Welt Erk. 210; Vkehr. des Chr. 18f. 54 und 176 über die Wiedergeburt) und bei H. Schultz, Lehre v. d. Gotth. Chr. S. 322f. 461.

1) Gegen den Dualismus einseitig teleologischer Betrachtung vgl. schon Trendelenburg, Log. Unters. II, 1f. Histor. Beitr. z. Philos. II, 343ff.

der Ewigkeit Gottes“ und die Ablehnung aller Versuche, „Gottes Wesen selbst in die geschichtliche Entwicklung hineinzuziehen“ (R. und Vers. III³, 308) ein „fremdartiges Moment“ in Ritschl's System nennt. Des letzteren konkret-geschichtlicher, christozentrisch-positiver Charakter vermag sich eben seinen philosophisch-dualistischen Voraussetzungen nicht wahrhaft zu fügen. Vielmehr droht Ritschl's vermeintlich gewonnener „positiver Begriff der Ewigkeit“ zu einem einseitig empirischen (positivistischen) herabzusinken. Dasselbe Göttliche, das noch eben von allem Sinnfälligen und Erfahrbaren fast dualistisch geschieden ward, wird jetzt rein subjektivistisch an das endliche Bewusstsein, rein empirisch an die endlichen Zwecke, an den Weltzweck, gekettet (Rechtf. u. Versöhnung III³, 256ff., Unterr. in d. chr. Rel. §§ 11sq.). Dies das Extrem der voluntaristischen Theologie, deren Leugnung einer Wesensbeziehung zwischen Gott und Mensch in eine um so schrankenlosere Willensübereinstimmung umschlägt, welche Gott verendlicht, den Menschen aber pelagianisch erhöht und idealisiert.

Der gleiche Tadel gilt der einseitig intellektualistischen Fassung des Verhältnisses von Geist und Geist, von Gott und Mensch. Nur innerpsychologisch der voluntaristischen Betrachtungsweise entgegengesetzt, teilt sie deren Nachteile und Mängel. Auch hier erschöpft sich die Einwirkungsweise in einer Anregung, die keine Bereicherung des Selbstgefühls (Personlebens) bedeutet, sondern sich auf den Erwerb von Vorstellungsgut und Erinnerungsbildern beschränkt. An die Stelle pneumatischer Vermittlung tritt Gedächtnis und Phantasie; der Begriff der psychologischen Vergegenwärtigung statt realer Gegenwart wird auch hier nicht überschritten, ja erreicht nicht einmal die tiefer ins Personleben eingreifenden Beziehungen, wie sie bei voluntaristischer Fassung gegeben sind. Jene moralisch-intellektualistische Deutung findet sich u. a. in Herbart's Schule; als Beispiel diene Katzer's Aufsatz „Zur Psychologie des Glaubens“ in der Christl. Welt 1894 (N. 29ff.).

Der Grundfehler jener voluntaristischen wie dieser intellektualistischen, bez. lediglich moralischen Fassung des Verhältnisses von Gottesgeist und Menschengeist — denn dieses steht hier vor allem in Frage — ist ein doppelter und wechselseitiger. Es bleibt weder dem Göttlichen sein souveräner, allwirksamer,

noch dem Menschengeist sein endlicher, rezeptiver Charakter gewahrt. Das biblische „ἄνωθεν“ (Jo. 3, 31. 8, 23; Jac. 1, 17), dieser treffendste Ausdruck für die Thatsache eines durchaus verschiedenen Lebensbereichs mit völlig andersgearteten Seinsformen, Beziehungen und Bethätigungsweisen[1]) verliert sein Vollgewicht. Der absolute Geist erscheint nicht mehr als eigenartig Höheres mit positivem Eigencharakter und zugleich wirksamster Mitteilungsfähigkeit, uns nur durch solche Selbstmitteilung in Wahrheit erreichbar, indem er sich in wundersamer Herablassung dem endlichen Geist erschliesst, ihn mit seinem Eigenleben erfüllt und zum höheren Lebensbereich emporzieht. Es wird hier — was Gott betrifft — das Mysterium der Liebe verkannt, jener Liebe, die das Wesen der absoluten Persönlichkeit mit bedingt — so recht im Unterschied von der „determinierten“ endlichen Persönlichkeit, der einseitig in sich abgeschlossenen, sich selbst abschliessenden. „Die Bekanntschaft von Person zu Person, von Geist zu Geist ist“ — wie Bornemann erinnert — „nicht ein blosses Wissen, wie unsere Erkenntnis der Dinge und die weltliche Wissenschaft sonst. Es ist mehr, es ist ganz etwas anderes. Es ist ein „Teilnehmen, ein Besitznehmen, ein Liebhaben, ein innerliches Verbundensein. Es ist ein Handeln oder ein Verhältnis . . ., eine Gemeinschaft und eine

1) Trotz einzelner moralistischer Einseitigkeiten verdienen hier die originellen Konzeptionen H. Drummond's Erwähnung („d. Naturgesetz in der Geisteswelt 1886 S. 329—344). Hienach „klassifiziert sich“ das Himmelreich als absolut neues, selbständiges Reich, die natürlichen Reiche krönend. Zum Reich des Toten (Anorganischen) und Einmalgeborenen, auflöslichen Lebens (des Organischen) tritt das Reich der Wiedergebornen, des unauflöslich ewigen Lebens nach dem Gesetz der „Kontinuität“, welches das ganze Weltsystem durchwaltet. Für den Eintritt ins Himmelreich durch Wiedergeburt gelten die biologischen Sätze: „Lebendes nur aus Lebendem“; keine „Evolution“ des Niederen ins Höhere, sondern strenge Kluft, die nur durch das Eingreifen, durch die Herablassung des Höheren überbrückt werden kann. Wie Leben die „Aufrechterhaltung“ und Bereicherung unserer „Beziehungen zur Aussenwelt“, so ist Leben im höchsten, ewigen Sinn Ermöglichung und Bethätigung unsrer Beziehungen zur geistigen Welt, zu Gott und seinem Reich, das Gegenteil aber der geistliche Tod (S. 124 ff.). — Uebrigens hatte auch H. Drummond seine Vorläufer: Fr. v. Baader (vgl. besonders Ww., ed. Hoffmann, XI, S. 126 ff.

Kraft, die wohl an diese Sinnwelt... gebunden, aber doch in ihrem Bestande über Stoff und Raum und Zeit unendlich erhaben ist." („Zu Freiheit und Frieden" S. 186. Vgl. das oben — S. 50ff. — über die gefühls- und willensmässigen Triebe unsres Personlebens, seine Selbsthingabe, -ergänzung und -bereicherung Gesagte, wonach unsre Definition von Geist und Persönlichkeit — S. 52, Anm. 1, am Schluss — sich ergänzt. Ferner die ähnlichen Ausführungen bei Dorner, I, 476f., Ritschl, III³, 221ff. und vor allem Fricke „Ist Gott persönlich?" etc. 1896). — Dem Begriff des absoluten Geistes in seiner Mitteilsamkeit und Allwirksamkeit entspricht aber der des endlichen Geistes in seiner Ergänzungsbedürftigkeit, seinem Relativitäts- und Werdecharakter, den wir wiederholt in seiner religionspsychologischen Wichtigkeit betonten (s. oben S. 56f.). Hier liegt die endgiltige Lösung unsrer sub 3 (S. 57ff.) angeregten Frage. Unser endlicher Geist kann sich nicht rein aktuell und selbstthätig entfalten. Wie er die ihm immanente höhere Anlage und Wesensbestimmung überhaupt erst im geistigen Werdeprozess verwirklichen muss, so kann er dies nur durch rezeptiv überkommene, also zunächst zuvorkommende und grundlegende Einwirkung einer höheren Lebensmacht, die sich ihm erschliesst und mitteilt, ihn über sich emporhebt und vollendet. Daraus folgt die Bedeutung nicht bloss der Autorität, Pietät, Gemeinschaft, Erziehung, sondern die Notwendigkeit einer supranaturalen Wesens-, nicht nur Willens-Beziehung des absoluten zum endlichen Geist. Ein allgemein psychologischer Gesichtspunkt, dem natürlich auf dogmatischem, hier nicht weiter zu berührendem Gebiete der Thatbestand der sündhaften Entartung, also gesteigerten Notwendigkeit göttlicher Initiative, zuvorkommender Einwirkung (im Sinn des berühmten „quam primum-tunc" der Konkordienformel — S. D. II, § 65) sich anschliessen wird. — Es ist u. a. J. H. Fichte[1]), der bis zuletzt („die theist. Weltansicht und

1) Bereits in seiner religionspsychologisch noch immer bedeutsamen Schrift „Zur Idee der Persönlichkeit etc." schreibt er: „Dass der kreatürliche Geist erst zum Bewusstsein seiner Selbstigkeit erwachen kann, dass er damit ein Dunkel der Bewusstlosigkeit... sich unmittelbar gegenüber hat, nämlich den sog. Leib, — macht ihn zum kreatürl. Geist..., ... zum Mittelwesen, welches die Wurzel seiner Persönlichkeit", — die Uranlage oder Bestimmung — „zum Bewusstsein herauszusetzen und auszuleben

ihre Berechtigung" 1873) gegen die empiristische, spekulationsfeindliche Strömung der Gegenwart den „theosophischen" Grundgedanken (der zugleich der religionspsychologische ist) geltend machte: „So gewiss ich lebe, lebt auch ein Höheres ... in mir;" und zwar betonte er ihn als „den einzigen, aus welchem die höchsten psychischen Thatsachen wirklich erklärt werden können", als „ein thatsächliches, objektives Zeugnis für die Gegenwart des göttlichen Geistes im menschlichen", gemäss seiner „unverkennbar charakteristischen Wirkungen auf den letzteren" (a. a. O. S. 68). Aber auch der zurückhaltendere Lotze (a. a. O. II 161, 163; 168 f.) rügt „die Ungereimtheit der Ansicht, welche das Wesen der Dinge in blosses Wirken, das Wesen der Seele in blosses Denken oder Handeln setzen möchte", da wir, „solange wir eine veränderliche Reihe von Erscheinungen als innerlich verbunden durch die Natur eines Dings glauben betrachten zu müssen", „auch das Wesen des Dings nicht als blosse Thätigkeit" oder „haltloses Verfliessen in die Thätigkeit selbst" oder „erschöpft" durch eine „bestimmte Reihe mehrerer Handlungen" fassen dürfen. So sah sich denn Lotze schliesslich veranlasst, seiner empiristischen Psychologie und Erkenntnislehre die bekannte — freilich um seiner andersartigen Voraussetzungen willen vielfach angefochtene — metaphysisch-substanzialistische Wendung und Krönung zu geben.

Der Religionspsychologe kann nach dem allen nur bei einer Seelenkunde Anleihe machen, die nicht — um Vorbrodts treffende Kennzeichnung (a. a. O. S. 34) zu gebrauchen — aus dem Extrem des alten „psychologischen Dogmatismus" (d. h. Realismus mit seinem unvermittelt eingeführten Substanzbegriff) in das andere Extrem des „psychologischen Rationalismus" (d. h. der rein physiologischen Seelenlehre) verfällt [1]). Es gilt, wie

hat"; — nicht in „Ichversunkenheit" und „Isolierung des Selbst" gegen das absolute Ich, sondern „hinstrebend zu seiner Gemeinschaft" und der dadurch allein ermöglichten „Realisation der ewigen Uranlage." — Dass auf jenen Momenten — abgesehen von den dogmatischen Gründen — vielleicht der psychologische Wahrheitskern der kenotischen Christologie beruht, sei hier beiläufig bemerkt.

1) Bei Avenarius (Vierteljahrschr. f. wiss. Philosophie XVIII, 2) heissen diese Richtungen: „die naiv-empirische und naiv-kritische". Aber seine eigene „empiriokritische" führt über das zweite Extrem kaum

schon Fortlage (System der Psychologie I, 1 ff.) gefordert hat, die rechte Mitte zwischen der Anmassung einer „dialektischen" (der damaligen Hegelischen) und zwischen der Resignation einer lediglich „descriptiven" Psychologie zu gewinnen. Es ist dies jene im höheren und berechtigten Sinn „genetische" Seelentheorie, welche nach der oben (S. 49 ff., sub 2) entwickelten induktiven Methode von den „niederen" seelischen zu den dadurch vermittelten höheren Geistesfunktionen vordringt und wenigstens die Notwendigkeit einer Ergänzung durch die wesenhafte Einwirkung der höchsten Geistes- und Lebensmacht für die endlichen (werdenden) Geister und Personwesen festhält, wenn sie auch die nähere Art und Vermittlung dieser Wechselbeziehung nach der geistigen Seite hin der Religionsphilosophie oder vielmehr Dogmatik — nach der geistleiblichen Seite hin der oben (s. S. 7) kurz umschriebenen „theosophischen" Forschung anheimgiebt. Die Religionspsychologie hat also vom modernen Voluntarismus die psychologische Form und Methode sich anzueignen, aber sich ebenso entschieden von ihm zu entfernen, sobald er anti-metaphysisch und -mystisch seine Grenzen überschreitet. Hier ist dann in der That jene Schranke, die wir eingangs (S. 6) gezogen: Die Theologie, auch die Religionspsychologie, hat sie gegenüber modernen Strömungen zu beachten, will sie nicht ihre Selbständigkeit voreilig preisgeben: ihre Eigenart als Wissen um Transscendentes wenn auch von anderen Grundlagen aus, als die empirische Wissenschaft mit ihrer Verkennung der inneren Erfahrung besitzt. Zwar, die christliche Theologie darf sich nicht anmassen, in falscher Ausdeutung von Schriftstellen wie 1 Kor. 2, 15a dem methodischen Forschen vorschnelle Gesetze und Ergebnisse aufzudrängen. Selbst Frank, der „von der spezifisch christlichen Erfahrung aus die Thatsachen des natürlichen Bewusstseins" erfassen will, muss es für eine „starke Misskennung der Sachlage" und „ungebührliche Ueberhebung der christlichen Erkenntnis" erklären, „wollte sie wähnen, dass für sie jene philosophischen (wir sagen: psychologischen) Probleme überhaupt aufgehört hätten zu exi-

---

hinaus. Vgl. auch Tröltsch (Christl. Welt 1897, N. VII) gegen Baumann's Begriff vom Geist als „lediglich formaler" Bewusstseinseinheit „ohne selbständige Inhalte und Anlagen."

stieren, oder der Philosophie das Recht bestreiten, mit ihren Mitteln die Lösung derselben zu versuchen" (Syst. d. christl. Gewissheit I², S. 68; vgl. S. 30, 59). Der Theologe hat keine eigentümliche „christliche Psychologie". Dennoch wird er auf Grund seiner Gesamtanschauung und inneren Erfahrung über die rein aktualistische (und voluntaristische) Seelentheorie, von der auch er auszugehen hat, hinausstreben. Er wird dem grossartigen Realismus der Schrift[1]) gerecht zu werden suchen, der sich gleichweit vom abstrakten Spiritualismus wie empiristischen Materialismus, vom reinen Aktualismus wie einseitig-theosophischen Substanzialismus entfernt. Er wird zwar — methodisch richtig — individual-psychologisch beginnen, aber darüber hinaus dem Zusammenhang der Einzelseele mit dem „Vater der Geister" und einem Reich der Geister nachdenken; zwar mit den natürlichen (niederen) Seelenerscheinungen einsetzen, aber zu einer Psychologie höherer (pneumatischer) Ordnung fortschreiten. Er wird nicht ohne weiteres in der Aktualitätspsychologie die richtige Verhältnisbestimmung von Gottesgeist und Menschenseele ermöglicht finden, die dem Glauben oder auch nur vorurteilsfreiem religionsphilosophischem Forschen entspricht. Wir meinen jene Verhältnisbestimmung, wonach der Gottesgeist alleinige Substanz, der Menschengeist als solcher Accidenz, aber doch immateriell und ewig insofern ist, als er am göttlichen Leben

1) Vgl. die neueren Arbeiten von Gunkel (die Wirkungen d. H. Geistes 1888); Gloel (d. h. Geist in der Heilsverkünd. d. Paulus 1888); Deissmann (d. neutest. Formel in Christo Jesu" 1892), der jene Formel gleichfalls im Sinn einer realistisch-pneumatolog. Christologie deutet und zur Kennzeichnung der Gegner Twesten zitiert: „Was heist in Gott leben? Ein hebraisierender Ausdruck, den zu meinem Aerger auch Fichte immer im Munde führt. Das sind hohle Worte, die kein Mensch versteht und vor denen gerade deswegen jeder Ehrfurcht hat, als läge etwas recht Hohes darin" (nach Heinrici's Biogr. 1889, S. 148). Es liegt allerdings mehr als ein „Hebraismus" oder „Paulinismus" darin! Der spätere Fichte mit seiner Erhebung vom bloss moralischen Standpunkt zum religiös-spekulativen, der Verfasser der „Anweisung zum seligen Leben" und der „Sonette" hatte in der That mit seinem Urteil über die Gegner Recht. Er meint, dass „jene . . . mehr lieben zu sagen: das ist Mystizismus, als wie sie sollten, zu sagen: das ist Religion" (Anweisung etc. 2. A., S. 39).

teilnimmt. Und zwar nicht bloss — modern-teleologisch ausgedrückt — am ewigen (zukünftigen) Gottes- und Weltzweck, sondern am göttlichen Wesen und Wesensbereiche selbst, während er im andern Fall in Nichts zurücksinkt. Eine Verhältnisbestimmung, deren Wahrheitskern auf unseren bereits betonten religionspsychologischen Hauptbegriff der Endlichkeit oder vielmehr Ergänzungsbedürftigkeit des menschlichen Geistes zurückgeht. So ist denn der letztere bereits an sich — schon nach dem kausalen, nicht erst nach dem teleologischen Schema — die höhere, relativ selbständige Potenz, welche die einzelnen geistigen Bethätigungen überhaupt erst ermöglicht: — auf das Transscendente bezogen und angelegt, nur in ihm sich vollendend. Auch von dieser Seite bestätigt sich, was oben (S. 55 ff.) über den Charakter dieser zwar entwicklungsbedürftigen, aber grundlegenden, in sich beharrenden, übersinnlichen Potenz bemerkt worden ist. Wir knüpfen sie an das Selbstgefühl mit dem daraus sich entwickelnden Selbstbewusstsein und der sie vollendenden Selbstbestimmung mit ewig entscheidenden und bleibenden Nachwirkungen, welche dieser Potenz, d. i. dem Geiste, selbst einen „character indelebilis", ein ewig bleibendes Wesen, anbilden. Der Begriff dieser Postexistenz (oder vermittelten Unsterblichkeit), der zuletzt im Begriff der Freiheit, sittlichen Entscheidung und Verantwortung mit ihrem Ewigkeitscharakter gründet, lässt uns auf den Begriff der Präexistenz oder vielmehr der Ueberzeitlichkeit unseres Ich zurückschliessen[1]). Dies aber deutet auf etwas Substanzielles, mindestens auf ein mögliches Anteilnehmen der Seele an und Abhängen der Seele von der absoluten Substanz. Wir stehen hier vor einer Krönung und Vollendung des Psychischen, welche alle rein empiristische, antisubstanzialistische Seelenlehre[2]) weit hinter sich lässt und eine Vollendung der natür-

---

1) Man vgl. den ähnlichen dogmatischen Gang in der Christologie.

2) Bezeichnend ist D. Hume's Vorgang, wonach die Seele ein Bündel von Wahrnehmungen, Gefühlen u. s. w. ist. Man vgl. Wundt's Fassung der Psyche als blosser „Bewusstseinseinheit gegenüber der „mythologisch-metaphysischen" Aufstellung „irgend eines hypothetischen Substrats" (Grundriss d. Psych. S. 365. Logik II, 502; A. Horwicz, Psychol. Analysen etc. 1872); — oder F. A. Lange's Forderung einer „Psychologie

lichen (niederen) Seelenkunde fordert: „eine Psychologie höherer Ordnung, eine Pneumatologie“ [1]) — eine Lehre vom Geist als „transscendentalem Subjekte“ [2]). Eine Wissenschaft der Zukunft, die sich erst aus dem überspannten Empirismus der Gegenwart heraus arbeiten muss! Doch liegen bereits verheissungsvolle Vorbilder zu Tage. Etwa schon bei Dilthey (Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 1883), der nur erkenntnistheoretisch zu sehr befangen war, um seinem Programm gemäss „ausschliesslich in der inneren Erfahrung“ (a. a. O. p. XVI), im „Selbstbewusstsein“ mit seiner „Souveränität des Willens, der Verantwortlichkeit..“ mit seinem „Lebensgefühl“ und der „selbständig in uns wirkenden geistigen Welt“ einzusetzen (S. 7). Auch bei dem jetzt herbeigeführten Ende der „Metaphysik der geistigen Thatsachen als Wissenschaft“ bleibt nach Dilthey „das Metaphysische unseres Lebens als persönliche Erfahrung . . . übrig“ (S. 489). Und zwar „unabhängig von dem von den Naturwissenschaften geordneten Zusammenhang“, wenn auch äusserlich in ihn „eingeordnet“ (S. 503). Leider wird zuletzt dieses höhere Leben für zu subjektiv, individuell und relativ erklärt, um allgemein und wissenschaftlich sich würdigen zu lassen. „Der persönliche Gehalt des Seelenlebens ist in einer beständ-

---

ohne Seele“ (a. a. O. II[5], 381); — oder Dühring's Abweisung der bisherigen „halbmetaphysischen, halb empirischen Cruditäten“, wonach „die Psyche . . . für die Psychologie ungefähr dasselbe“ war, „was der Theos für die Theologie“ (a. a. O. S. 331). In Wahrheit sei sie „nur ein Begriff, der eine Reihe von Erscheinungen umfasst“ (so M. Benedict „Die Seelenkunde des Menschen als reine Erfahrungswissensch.“ 1895, S. 1 f., 3 f.). — Das alles dürfte, wie du Prel (Endeckung der Seele etc. I, 1894, S. 32) bemerkt, kaum über den Spott Voltaire's hinwegkommen, dass wir bezüglich der Seele noch nicht weiter gelangt seien als die Druiden; — man könne Voltaire nur beistimmen, wenn man sehe, wie auf den heutigen Universitäten Psychologie ohne Psyche doziert werde. — Du Prel selbst definiert die letztere als „transscendentales Subjekt“ (a. a. O. S. 50). Der 2. Band seines letzten Werks („Die Magie etc. 1899) schritt freilich bis zur „magischen Psychologie“ fort!

1) So Class, Zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes 1896, S. 117. 208.

2) So du Prel von seinen freilich völlig andersartigen (Schopenhauer'schen) Voraussetzungen aus (s. unten S. 80).

digen geschichtlichen Wandlung, unberechenbar, relativ, eingeschränkt, und kann daher nicht eine allgemein gültige Einheit der Erfahrungen ermöglichen" (S. 517). — Das andere Extrem: eine zwar tiefere, aber allzu unvermittelte Würdigung des Geistigen stellen Forscher wie K. Steffensen dar (Zur Philos. der Geschichte 1894). Steffensen's manchmal „mystischer Zug" (S. 35 ff. u. o.) bildet eine beachtenswerte Reaktion gegen die heutige Gewaltherrschaft des Empirismus. Unserem Geschichtsphilosophen war die „Selbsterforschung ein erster Uebergangsschritt aus der Welt und dem Wissen der Verhüllung, der Bilder und Zeichen" — eben aus dem rein Empirischen „in die Sphäre der Dinge an sich" (S. 39). Er weist mit Recht „schon der Psychologie . . . und Ethik einen solchen Carakter" zu und lässt „das erste sittliche Selbstbewusstsein, das der Freiheit, des Gewissens, der Verantwortlichkeit, der Pflicht" „die höhere Stufe des Bewusstseins eröffnen. Denn in der theoretischen Seelenlehre [1]) betrachten wir uns selbst noch als gegebene innere Erscheinungen. Hingegen im sittlichen Selbstbewusstsein . . . bricht ein ganz anderes Verhältnis auf, . . . die Erkenntnis des Geistes nicht mehr bloss als Objektes und nur spiegelnden Subjektes, sondern als wirkliches Subjekt-Objekt, d. h. ganzes, absolutes, volles Wesen, Ding an sich" (S. 39. 40). Und zwar durch die Erhöhung unseres Selbstbewusstseins „über das natürliche Selbstbewusstsein hinaus" (S. 53. 52). Daher Steffensen's Losung: „Nicht die Seele, sondern das Ich!" „Anstatt das Ich, . . . das Bewusstsein des Ich in den Begriff der Seele ... zu verschmelzen, sollte man den ganzen Gedanken der Seele in das Ich emporziehen" (S. 90). Nämlich in den Begriff „des wirklichen Ich, des ganzen Subjekt-Objektes, das ganz in sich inneres Leben ist" (S. 91). Und nun die bedeutsame Forderung: „Die wahre Seelenlehre, Geistlehre, . . . hat . . dieses ganze selbstbewusste Ich . . .

---

1) Steffensen meint dasselbe, was wir oben als „natürliche (niedere) Seelenkunde" bezeichneten. Von ihr freilich als dem Psychophysischen und rein Psychischen ist auszugehen, um zur Würdigung des Personlebens, Pneumatischen und „Metaphysischen" vorzudringen. Die „rein theoretische Philosophie bleibt im Unpersönlichen"; die nicht mit dem „geistlichen, inneren Leben . . . zusammenhängende" Metaphysik „bloss formale Dialektik und Logik" (Steffensen a. a. O. S. 64. 47).

zu seinem Objekt . . . Das wirkliche Erkennen . . . des inneren geistigen Lebens, das ist die Voraussetzung der Geschichtskunde. Und weil diese echte Seelenlehre jetzt so selten wird . . und Physiologie an ihre Stelle zu treten sucht, wächst unsere geschichtliche Wissenschaft wohl äusserlich . . ., aber keineswegs innerlich, wesenhaft" (S. 91. 92). Wieder und wieder betont Steffensen die Abstufung der nieder- und höher-seelischen Sphäre, bez. die Notwendigkeit, die erstere in die letztere „emporzuziehen", das „ganze sinnliche Ich der Erfahrungsseelenlehre in die höhere Bewusstseinssphäre des idealischen Ich, des sittlichen Selbstbewusstseins" zu erheben (S. 101). Hiebei droht freilich die Abstufung (die Duität) bald in den (Kantischen) Dualismus umzuschlagen, bald in ein äusserlich-trichotomisches Gegenüber von Natur, Seele und Geist. „Die reine Vernunft, dieses reine Ich der natürlichen Seele weiss vom sittlichen Leben schlechterdings nichts . . . Das Begehrungs- und Empfindungsleben ist... nur Substrat" des sittlichen Lebens, „nur Natur, seelische Erscheinung" (S. 99ff.). Immer aber bleibt der Aufstieg vom Niederseelischen zum Geistigen und Sittlichen eine Hauptforderung Steffensen's. „Kein Mensch kann sich als sittliches Ich erkennen, der . . . sich nicht als intelligibel, Geist, Allgemeines erkannt hat, also in sich ein ganz anderes Sein . . . als das natürliche Ding der Existenz eines Einzeldings" (S. 102). — So sehr nun aber „dieser Geist in uns" aus seinem Ursprung vom höchsten Geist, von der allumfassenden Substanz „präexistent, relativ ewig, übernatürlich" ist, — „in Wirklichkeit wird er selbst erst . . durch die Empfindungen und Erscheinungen" (der „leiblichen Welt") zu einem „selbstbewussten Bewusstsein", während er zuerst nur „Formprinzip" gewesen war (S. 104). Hier wird also die Psychologie zur Psychogenetik, zunächst im niederen Sinn, als Vorläuferin der „Pneumatologie" (S. 58, Anm. 1). Sie zeigt, wie „wir geworden, verwandelt, entstanden sind; unser Wesen ist Erfahrung; daraus sind wir zusammengewebt; aus Empfindungen —, Begehrungen —, Bestrebungen —, Wahrnehmungen —, Erkenntnissen". Und doch lässt sich aus dem allen noch nicht „das Werden des vernünftigen Ich" erklären, „auch wenn man zu den sog. äusserlichen Erfahrungen die innerlichen gesellt" (S. 105). Hier hat eine höhere Psychogenetik, hier hat „die Frage nach dem Werden, dem Entstehen, den Verwandlungen

der vernünftigen Seele“ [1]) einzusetzen (S. 111). Sie führt zur Erkenntnis, „dass nicht nur das reine theoretische Ich in uns, sondern auch ein poetisch-praktisches Ich in die Ewigkeit, in das Jenseits eines überirdischen Seins und Wesens hineinreicht; — dass auch das innere Leben in uns, Herz, Gemüt, Fühlen und Begehren, Wollen und Kraft nicht kann verstanden werden als ein Bewusstseinsgewebe und Gebilde aus natürlich „seelischen Empfindungen und Trieben“ (S. 109). Wenn also „auch dieses Ich, der persönliche Geist, erst an dieser Sinnenwelt und Leiblichkeit . . zu sich kommt, die Aussenwelt individuell reproduziert und dann beherrscht“ (S. 111), — ja wenn auch „wirklich und zunächst“ (S. 115), das Wahre, Schöne und Gute in uns empirisch, — nämlich als „Mittel für das natürliche Leben“, als „Technik“, — „Gleichmass“, — „Diätetik“ (S. 114) zu erklären ist: — „das Gemüt, Herz, Wille, Gefühl“ „in seiner letzten, innersten Gestalt“ (S. 115) greift doch über das Natürliche hinaus. Der Geist in uns führt auf den Gedanken eines „Geisterreichs, eines Reiches freier, künstlerischer Vermögen, Kräfte, Mächte, das aus Gott ausströmt und um ihn kreist“ (S. 119). Und ob während dieses Aeons noch im Werden und Sich vollenden begriffen: — „diese Veränderlichkeit mit ihren Metamorphosen ist keine Unvollkommenheit, sondern schon Leben; vollends das Seelen-, Geistes-, Gemütsleben ist das höchste Gut und Sein, herrlicher als eine leblose Unendlichkeit vollendeter Weltkugeln“ (S. 121; vgl. S. 194 ff.; 201 ff.). — So gelangen wir zuletzt zum Begriff der „Persönlichkeit“: diese ist das durch „Verallgemeinerung und Verinnerlichung wie durch Erhöhung“ ins Göttliche „idealisierte Individuum oder individualisierte Ideal“ (S. 297 ff.).

---

1) Natürlich weist der moderne Empirismus das psychogenetische und pneumatologische Problem als „Metaphysik“ ab. So schon Lotze (Grundzüge der Psych. S. 67. 69; Mikrokosmus II, 151 ff., doch vgl. III, 578 die treffliche Zusammenstellung dieser Fragen mit denen nach unserer „wenig entwickelten Persönlichkeit“ und „Endlichkeit“ unseres Geistes). Noch viel entschiedener natürlich Wundt (Grundriss d. Psych. 1897, S. 366; System d. Philos., S. 289 ff.; vgl. Paulsen, Einleitung S. 133. 367 ff.). Aber auch die Herbartianer wollen „den letzten Begriff des Ich“, weil „ausschliesslich ein Werk der Spekulation“ bei Seite stellen, um auf dem Boden der „empirischen Psychologie“ zu bleiben (O. Flügel, Die Probleme d. Philos. 1888, S. 151).

An die Stelle der natürlichen Menschenzeugung tritt hier ein Bilden von oben: „das Erzogen-, Verklärt-, Erweckt-, Verwandeltwerden“. Solche Persönlichkeit stellt erst „der sittliche Geist“ mit seinen „freien Willen“ dar (S. 299). „Nur in der Sphäre der praktischen sittlichen Vernunft, in der That, ist unbedingte, göttliche Wirklichkeit“ (S. 300). „Wir als sinnlich-vernünftige Seelen sind Individuen, sofern das ganze Weltleben in uns ist. Aber der Geist in uns reicht als reiner Wille (in Heiligkeit und Opfern des Weltlebens) über die Individualität und die Welt hinaus“, geschickt „zum Eingehen in das unbewegte Bewegen des absoluten Seins“ (S. 304). Wird aber unserem „natürlichen Ichleben keine solch „neue Innerlichkeit eingehaucht“ (S. 309), keine „solche Verwandlung des Lebens zu Teil, dann ... fallen wir in die zwei völlig geschiedenen Elemente .. des Geistes und ... sinnlichen, empfindenden und begehrenden Ich“ auseinander und auch die ersteren, also das höhere Selbstbewusstsein, reicht nicht über die natürliche Sphäre hinaus (S. 309, 308). Denn „das Bild der Einheit und Ganzheit“ und „einer überzeitlichen Dauer ... im Augenblick des Jetzt und Hier“ (S. 307), welches unser Selbstbewusstsein bietet, kann zu jener höchsten Erhebung nicht genügen. — In derselben mystisch-theosophischen Weise, in der Steffensen's Untersuchungen begannen (S. 35 ff.) schliessen sie (S. 326 ff.); auch der für uns bedeutsame Abschnitt „über die Persönlichkeit“ (S. 297 ff.).

Wenn wir damit R. Eucken's Forschungen über das Geistesleben zusammenstellen, so erachten wir seinen Standpunkt als in der richtigen, nüchternen Mitte gelegen zwischen dem allzuskeptischen Dilthey und der allzugewagten Spekulation von Steffensen. Auch bei Eucken intesresiert uns vornehmlich seine Erörterung über den höheren Seelen- und Persönlichkeitsbegriff, wie er uns im 3. Abschnitt seiner „Einheit des Geisteslebens“ (1888) entgegentritt. Er unterscheidet „Persönlichkeit und Subjektivität“ (S. 349), aber auch „Geistsein“ und „Personalsein“ (S. 350). Persönlichkeit bedeute mehr als nur „ein von den Zusammenhängen der Wirklichkeit möglichst abgelöstes Fürsichsein“ (S. 351), nämlich ein jene „umfassendes, verwandelndes erhöhendes Thatleben“ (S. 354); fähig der „Erweiterung des eignen Wesens“ über das Individuelle hienaus (S. 355) zum Ganzen und Höchsten hin; also ein „erst zu vollendendes Ideal“ S. 358) daher ist die Form des personalen Lebenssystems“ „die

Zweckthätigkeit" (S. 392) und sein Inhalt das Ethische, nämlich dies: „durch Verwandlung der Wirklichkeit in ein Reich des Selbstlebens und der Freiheit", „durch Eigenthätigkeit, das Sein zu seinem Wesen zu erhöhen" (S. 401). Dies versteht Eucken zunächst im sozialgeschichtlichen Sinn. Hier vor allem erfolgt „die Erweiterung des Daseins, die Steigerung der Lebensintensität" (S. 405). Aber auch hier ist „die Seele der Geschichte", das Treibende und Entscheidende nichts anderes als „der Aufbau einer personalen Welt" und „Fortschritt des Personallebens" (S. 469), zuletzt „die Erweiterung des Selbst" durch das „Wirken überlegener Vernunftmächte" (S. 470), durch „Helden moralischen Schaffens", durch die „normierenden Persönlichkeiten". Nach Eucken's neuester tiefsinniger Veröffentlichung[1]) ist solche Selbstentwicklung und -erhöhung mehr „als ein blosses Bewusstwerden, mehr als ein blosses Finden dessen, was im Grunde von Anfang vorhanden war" (S. 55). Es handelt sich vielmehr um etwas, das zwar „seine Bedingung und Voraussetzung in Vergangenheit und Umgebung hat", aber „in seinem Kern ursprünglicher, unmittelbarer Art ist, — um eine Versetzung in die zeitlose, an sich giltige Wahrheit" (S. 142). Während diese Gedankenreihen weiterhin geschichtsphilosophisch gewertet werden, bietet der Abschluss des Werkes (S. 384 ff.) eine dem Religionspsychologen bedeutsame Erörterung. Dieser Abschnitt rechtfertigt nämlich „die Eigentümlichkeit und Selbständigkeit des geistigen Lebens gegenüber dem bloss seelischen", — „gegenüber dem psychologischen modernen Empirismus". Er führt aus, wie sich „mit jenem bloss psychologischen Verfahren wohl eine empirische Wirklichkeit, nie aber eine Wahrheit erreichen lasse". Er fasst das religionspsychologische Ergebnis dahin zusammen: „Kommen wir über bloss subjektiv-seelische Vorgänge nie hienaus, . . . erfahren wir nirgends eine Erweiterung, Erhöhung und Umwandlung unseres Wesens, so können alle Bemühungen wohlwollender Freunde der Religion nicht davor bewahren, zur blossen

---

1) Eucken, der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 1896. — Die eigentliche Würdigung und Verwertung der Gedanken Dilthey's, Steffensen's, Eucken's u. a. fällt nicht dem religionspsychologischen, sondern bereits dem „religiöshistorischen" Teil der „Prinzipienlehre" (s. ob. S. 6 f.) zu.

Illusion herabzusinken. Ohne ein universales und reales Prinzip, ohne hyperphysische Vorgänge kann sie nicht bestehen" (S. 389).

In gleicher Richtung bewegen sich die „Untersuchungen zur Phänomologie und Ontologie des menschlichen Geistes" (1896) von Class, der nach seiner Vorrede (p. VI) ähnlich mit Steffensen sympathisiert wie Eucken, der Verfasser des Vorworts zu Steffensen's nachgelassenem, geschichtsphilosophischen Werke. Zunächst wird „der Primat des Fühlens" (S. 124) festgestellt. Unter ihm „befindet sich alles personalistische Element" (S. 174), indirekt auch das Denken (S. 125), welches andererseits wieder dem Fühlen und Streben „einen rationellen Zug" aufprägt (S. 124). Gleichwohl ist das Fühlen das allen gemeinsame „Leitmotiv" (a.a.O.). Mit ihm hängt sodann das Selbstbewusstsein zusammen. Dieses führt unmittelbar auf den Geist. Denn zwischen „Geist und seelischer Natur" besteht „nur ein Gradunterschied, nicht aber ein Artunterschied" (S. 206). Aber die empirische Psychologie „vermag nur die naturhafte Seite des Ich zu konstatieren" (S. 207). Ebensowenig zeigt sie uns bezüglich der bleibend wertvollen, neu sich durchsetzenden „historischen Inhalte", was jenen tiefsten Grund des seelischen Lebens ausmacht, aus welchem die Inhalte entspringen, und auf welchen die Wechselwirkung der Inhalte und Individuen beruht . . . Kann die gewöhnliche Psychologie unser Verlangen nicht befriedigen, so muss man suchen, eine Psychologie höherer Ordnung oder . . . eine Pneumatologie zu begründen" (S. 117). Class hofft — mit Recht — zu dieser Wissenschaft, die nicht mehr bloss unter empirischen, sondern „ontologischen" Gesichtspunkten steht (S. 117), „Grundlegendes" geboten zu haben. Sie erst, die Pneumatologie, wird beiden Seiten: — „den historischen Inhalten und den Individuen" — „dem objektiven und subjektiven Geiste" — gleicherweise gerecht werden. Ihr Ergebnis werden dann die „höheren Disziplinen" „mit ihren Mitteln fortzusetzen haben" (S. 233). — Dass wir selbst in der Linie dieser von Dilthey und noch mehr von Steffensen, Eucken, Class angestrebten „Psychologie höherer Ordnung" unsre religionspsychologischen Grundlagen zu gestalten haben, möge unsre obige Erörterung bewiesen haben, die wir den Sätzen der genannten Forscher vorausschickten und mit denen wir unsre früheren Aufstellungen (s. oben S. 49 ff.) —

nunmehr durch das Gewicht der erwähnten Gewährsmänner verstärkt, vollendeten[1]).

Es erübrigt noch der Abschluss der religionspsychologischen Vorfragen (s. oben S. 45 u. 57): diejenige nämlich nach der Art der Einwirkung von Geist zu Geist. Entsprechend dem ergänzungs- und steigerungsfähigen Charakter des endlichen Geistes hatten wir bereits die Forderung der Rezeptivität und möglichen Zustandsveränderung, also der irgendwie substantiellen Beeinflussung des Menschengeistes durch einen höheren erhoben Auf eine ähnliche Möglichkeit führt schon die Thatsache seiner halb unbewussten Beeinflussung durch den „Gemeingeist" der Zeit, Geschichte, Umgebung, Sitte u. s. f.[2]). Hieher gehören ferner die Allgemeinbegriffe geistiger „Suggestion", ja sogar „Obession und Possession", wenngleich dieselben grossenteils noch unerforscht, bez. nur im pathologischen Sinn bearbeitet sind. Es existiert unmittelbare Willensbeeinflussung, ja übermächtige Erfassung der ganzen Persönlichkeit, wobei die gewöhnlichen psychologischen Vermittlungen, das gewöhnliche Selbst- und Weltbewusstsein zurücktreten. Hier greift jener bei weitem nicht in seiner Vollbedeutung gewürdigte Begriff des „Unbewussten" ein, dessen oft nur phrasenhaften Gebrauch wir beklagen mögen, dessen Verwendbarkeit für das höhere Seelenleben jedoch, — also auch für unsre Untersuchung, — wir bereits (s. oben S. 44) für wahrscheinlich erklären mussten. Wir verwiesen hiefür auf die sog. „mystischen", d. h. die gewöhnliche Bewusstseinsform irgendwie überschreitenden Erscheinungen der Ahnung, der genialen Intuition, des Prophetismus, auch der inneren Wahlverwandschaft u. s. f. Wir erinnern noch an den idealen Instinkt des gestaltenden Genius oder des geschichtlichen Heros, an seine blitzartigen Konzeptionen, — sei's in der Form innerer Vision, Audition, Sensation oder in der eines übermächtigten Dranges[3]). Es sind dies vielleicht dieselben Formen

---

1) Weiteres zur „Pneumatologie" siehe noch S. 82, Anm. 1.

2) Vgl. über diese Wirkungen des „objektiven Geistes" Lazarus in der Zeitschr. f. Völkerpsychol. u. Sprachwiss. III, 1 ff.; II, 393 ff.

3) Vgl. Virchow's Vortrag üb. d. Wunder auf der Breslauer Naturf.-Vers. 1874; du Bois-Reymond's Bekenntnis bei Zöllner, Wissensch. Abhandlungen III, 2, S. 1064, ähnlich dem Lichtenberg's (Verm. Schriften I, 288; 99).

eines unbewussten oder übermächtigen Ergriffenseins, eines zunächst erlittenen, dann aber auch sofort ethisch-reaktiv beantworteten Eindruckes, in welchen auch die ethisch-religiösen Phänomene des Gewissens, der Inspiration und Divination sich ausprägen. Auch sie keine neuen Seelenvermögen, wohl aber neue Beeinflussungsweisen und neuer, übermächtiger Einwirkung bedürfend (s. oben S. 52 ff.). Was E. v. Hartmann's „Philosophie des Unbewussten" zur Geltung brachte und in einer Fülle psychischer Beobachtungen entfaltete; was dieser Philosoph des Unbewussten beispielsweise über die unmittelbare „Konzeption des Genies" als einer „willenslos leidenden", dazu aus dem Ganzen und Vollen geschöpften im Gegensatz zu der immer nur Stückwerk liefernden „bewussten Kombination" geäussert hat[1]), — eben dies dürfte vielleicht als die allgemein menschliche, natürliche Form jener besonderen übernatürlichen Einwirkung gelten, welche auch der Religionspsychologe sich nicht weigern wird zu analysieren[2]). Man hat ja gefürchtet, durch solche — wenn auch nur formale — Zurückführung des eigentümlich Christlichen, etwa des christlich Wunderhaften, auf mystische Erscheinungen natürlichen Seelenlebens das Christliche selbst zu profanieren[3]). Grundverkehrt wäre natürlich diejenige Art von Apologetik, welche statt vom Persönlichen und Ethischen so unvermittelt wie unverständlich von jenen mystischen Erscheinungen ausgehen wollte, anstatt erst abschliessend von dem Ersteren auf die letzteren hinauszublicken. Gewiss ist vor allem der eigentümliche religiöse Thatbestand — eben aus jenen persönlich-

1) S. a. a. O. S. 217. Zur Würdigung der „Philos. d. Unbewussten" vgl. Brasch, Philos. der Gegenwart 1888, S. 698; Paulsen, Einleitung S. 125, Benedikt, d. Seelenkunde des Menschen S. 289, auch Fortlage, Psych. Vorträge 1872 S. 65.

2) Natürlich verschliesst sich die voluntaristisch wie aktualistisch gerichtete Zunftpsychologie diesem Gebiete. (Vgl. Wundt's Grundriss S. 243 f., wo nur ein „Unbewusstwerden" eingeräumt, die Betrachtung des Unbewussten selbst aber als „unfruchtbar" abgelehnt wird. Doch vgl. sein „System der Philos." S. 551).

3) Th. Fechner, d. Tagesansicht gegenüber d. Nachtansicht 1879, S. 266. Doch vgl. J. H. Fichte, der neuere Spiritismus 1878 u. Aksakow's „Psych. Studien" 1879, Nr. 1; ebenso Kreyherr, die myst. Erscheinungen des Seelenlebens I, S. 49 ff.; Zöllner a. a. O. II, T. 1 u. „Naturwissensch. u. christl. Offenbarung" 1881 S. 64 f.

ethischen Voraussetzungen — als ein wirklicher zu begründen und erst weiterhin das tiefere, verborgene Seelenleben, das „Unbewusste“, in Betracht zu ziehen. So wird dann jene Befürchtung gegenstandslos. Denn das Uebernatürliche im Rahmen jener natürlichen Formen erklären, heisst noch lange nicht sie aus denselben, also rein natürlich erklären. So wird dann freilich erst eine abschliessende Untersuchung nach Durchforschung aller bewussten Erscheinungen letztlich auch jenes verborgene Innenleben[1]) in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen suchen, — jenes geheimnisvolle Weben und Walten, mehr von den Dichtern als von den Psychologen enträtselt, — jenes Gebiet der höheren unmittelbaren und unwillkürlichen Regungen, Triebe und Beeinflussungen. Hier darf auch von ganz anders orientierten Forschern wie du Prel oder selbst Lazar Hellenbach gelernt werden.

Es ist besonders du Prel (a. a. O. S. 232f.), der mit Recht das alte „Vorurteil“ zu zerstören sucht, als ob das ja durchaus entwicklungsbedürftige „Selbstbewusstsein bis in die Tiefen unseres Wesens hinabreiche“ und an sich „schon unser ganzes Wesen beleuchte“ (fast wörtlich wie bei Fortlage, s. oben S. 79, Anm. 1). Die Philosophie habe sich vergeblich bemüht, innerhalb dieser mangelhaften Beleuchtungssphäre den Punkt zu entdecken, wo wir im Uebersinnlichen wurzeln. Die Seele als transzendentales Subjekt sei vielmehr hinter dem hellen Bewusstsein, dessen einseitige Erforschung bisher verhindert habe, jene zu entdecken und im Unbewussten zu suchen, ähnlich wie man Fixsterne erst schaue, wenn das Sonnenlicht, das sie verdunkelte, geschwunden (S. 233). So sehen wir im „Unbewussten unsere Individualität bewahrt ... Diese individuelle Wurzel unseres Wesens können wir bis zu dem Punkt verfolgen, wo wir uns als Geister einem grösseren Ganzen eingegliedert finden. Diese Verknüpfung immer weiter zu verfolgen ist Aufgabe der transscendentalen Psychologie ...“ (S. 234). — Bei aller hier gebotenen Vorsicht, bei aller Befolgung der empirischen Methode, die mit dem zunächst Zugänglichen beginnt, weisen wir doch jene empiristische „Resignationspsychologie“ zurück, die von

1) „Seelenbinnenleben“ (second life), wie es Benedict (a. a. O. S. 258f.) genannt u. als „Domäne der Phantasie“ charakterisiert hat.

vornherein auf die mystischen (und sozusagen „metapsychologischen“) Erscheinungen des Seelenlebens verzichtet (s. oben S. 62) und sich nicht zur Höhe jener „transscendentalen Psychologie“ („Pneumatologie“ — s. S. 71 ff.) erheben will. Ferner finden wir in jener ausschliesslichen Betonung des Bewussten einen Rest des alten Intellektualimus (s. oben S. 45, 50). Wir nähern uns vielmehr, immerhin mit der nötigen Einschränkung, den Ausführungen Rocholl's (Philos. der Geschichte II, 1893, S. 104), die wiederum an du Prel erinnern. Jener „Substanztheologe“ und Vorkämpfer für theol. Spekulation überspannt nur in etwas die sonst berechtigte psychologische Position. Er trennt zu schroff das „Tages- und Nachtbewusstsein . . . . unsres Innenlebens“. Er sieht nicht, dass die ausschliessliche Betonung jenes „Nachtbewusstseins“ oder Unbewussten und übermächtigen Ergriffenseins nur für die ersten Anfänge, nur für die Ermöglichung und Untergründung des religiösen Verhältnisses gilt. Weiterhin aber fügt sich das Uebernatürliche auch hier sofort in die Formen des „Tagesbewusstseins“ oder der gewöhnlich funktionierenden Seele ein. Dennoch hat es seine gewisse Wahrheit, wenn Rocholl „aus dieser Zweiheit einer Tages- und einer Nachtseite im Geistesleben des Menschen“ den „Unterschied zwischen Glauben und Wissen, zwischen unmittelbarer Anschauung und vermitteltem Verständnis, zwischen Kopf und Herz“ erklärt und fortfährt: „Im Herzen finden wir Herd und Zentralsitz des Geisteslebens, welches nur in abgeleiteter Weise im Kopf als waches Denken zum Vorschein kommt . . . Mit dem Herzen fühlt und glaubt man. Das Herz ist der tiefgelegene Sitz des Nachtbewusstseins, der Ort der Einsprache einer höheren, allgemeineren Weltordnung durch das Gewissen, also eines unmittelbaren Wissens, welches Intuition, Divination, Glaube, Zentralschau, ursprüngliche Gewissheit bedeutet . . . .“ Mit dem Begriff „Herz“, darf vielleicht der des „Unbewussten“ kombiniert werden. Mit diesem Begriffe „Herz“ — den Herd des unbewussten Seelenlebens miteingeschlossen, — dürfte die Religionspsychologie einen Höhepunkt und Hauptbegriff erreicht haben: die Zusammenfassung all jenes tieferen unmittelbaren Gefühls-, Trieb- und Willenslebens, welches, wie schon eingangs (s. S. 36 ff., 45 ff.) betont, von dem mehr objektiven und vermittelten Bereich des Intellektuellen sich völlig eigenartig abhebt, aber

auch, wie nunmehr erhellt, dem gewöhnlichen Selbst- und Weltbewusstsein als ausserordentliche Steigerung des Selbstgefühls, als übermächtige Beeinflussung des Personlebens in seinem Grund, in seinen Wurzeln und Tiefen gegenübertritt.

Uebrigens bedingt auch jene Unmittelbarkeit, bez. Uebermacht der höheren seelischen Einwirkungen nicht reine Passivität seitens der Seele, die wir ja als reagierendes Kraftwesen[1]) er-

---

1) Der endliche Geist stellt sich als ein „Mittleres“ dar. Ein Mittleres zunächst zwischen reiner Aktivität, die aus sich selbstthätig neue Inhalte erzeugt, und reiner Passivität, die auf erfahrne Zustandsveränderung nicht sofort selbstmächtig zu reagieren vermag. Ein Mittleres ferner zwischen abgeschlossener, in sich fertiger Zuständigkeit und zwischen der Notwendigkeit immer neuer Anregung und ungemessner Entwicklung ohne bleibenden Ertrag, zwischen reinem Sein und Werden. — Aus den psychischen Einzelakten konstanter Art und Richtung bildet sich eine bleibende Zuständlichkeit heraus, die selbst wieder Organ und Produzent für neue Akte wird. Eine Intensität und Energie, die wir als Gemütsverfassung („Gesinnung“) und bleibende Willensrichtung („Charakter“) zu bezeichnen pflegen. Auch diese Zuständlichkeiten sind nur relative, d. h. erst immer wieder zu behauptende Ergebnisse der Selbstbethätigung u. Ueberwindung von Gegenwirkungen. Erst in ihrer abschliessenden Fülle ergeben sie dann jenes „innere Lebensresultat“, jene „geistige eingebildete und eingelebte Gewohnheit oder Grundrichtung“ des Geisteslebens im „Totalgefühl“ („Selbstgefühl“ s. oben S. 54) der ganzen Lebenssumme, worin J. H. Fichte („Zur Idee der Persönlichkeit“) einen Hauptbeweis für die Unsterblichkeit erblickt. — Relative Zuständlichkeit aus vorangegangener gleichartiger und mit daraus folgender neuer konstanter Bewegung, kurz allmähliche Stabilisierung zu relativer Stabilität: — dies dürfte die psychol. Formel für die höheren geistigen Prozesse sein. Und dem würde dann entsprechen: entbundene Reaktivität, welche die anfängliche Rezeptivität sofort in freie Selbstbethätigung umsetzt. Eine Reaktivität also, die nur durch Anregung und Einwirkung von aussen (von oben) ihr höheres Wesen zielgemäss entfalten kann. — Wie nun jene entbundene höhere Spontaneität nur auf Grund steten Zurückgehens auf die entbindende Macht, — also nur auf dem Untergrund der Rezeptivität sich behaupten kann, so auch jene (relative) Stabilität oder bleibende Zuständlichkeit nur unter stetem Zurückgehen auf die ursprünglichen Faktoren, nur durch stets neue Reproduktion und Behauptung der elementaren inneren Akte. Eine aus der Relativität des endlichen Geistes folgende Formel, die für die Glaubenspsychologie von hoher Wichtigkeit ist. —

kannten (s. oben S. 33). Gerade für die Welt des Gemüts mit ihrem Charakter reiner Selbstbezogenheit mussten wir schon eingangs (s. S. 36f.) eine Qualität fordern, die über die blosse Vermittlung und Rezeptivität hinausgehe. Kein nur äusserlich-sachliches Sichvermitteln, kein bloss leidentlich-unwillkürliches Perzipieren! Beides eigne vielmehr zunächst der „Vorstellungswelt" und dem sinnlichen Gebiet niederen Wahrnehmens und Fühlens. Hier allerdings gehen Objekt und Subjekt des Perzipierens keine persönliche Berührung („Personalunion") ein; Objekt bleibt Objekt, Subjekt bleibt Subjekt, also das Eine dem Andern ein fremdartiges Gegenüber. Anders auf dem übersinnlichem Gebiet jener mystischen Einwirkungen, die über das gewöhnliche Welt- und Selbstbewusstsein, über den mehr oder minder objektiven Charakter der Vorstellungswelt hinaus „in die Tiefen des Personlebens hinabreichen" (S. 36f.). Hier tritt eine höhere Art der Perzeption in ihr Recht. Wir meinen einesteils jene von Rocholl treffend gekennzeichnete Art idealen (inneren) Wahrnehmens und Fühlens, die wir dem Gebiet des Intuitiven (Enthusiastischen) zuzuweisen haben. Andernteils liegt hier jene Uebermächtigkeit und Unwillkürlichkeit des Erlebens vor, welche Freiheit und Selbstthätigkeit unsres Personlebens nicht aufhebt, sondern durch ein erstmaliges allerdings gewaltsames Einsetzen für alle Zukunft aus der Relativität zu vollkommneren Formen erhebt. Aber auch dieses nicht rein passiv (naturhaft), sondern entsprechend einer Disposition in uns: nicht nur einem hiefür empfänglichen und sensitiven Innenleben (Irritabilität) entsprechend, sondern auch einem der höheren Einwirkung positiv antwortenden Gegenwirken (Reaktivität) oder vielmehr der Bereitschaft hiezu. Es muss eine Art höchster persönlicher Einwirkung geben, wo Unmittelbarkeit und Unwillkürlichkeit vorwalten, wo eigenstes Erlebnis eins ist mit eigenster That. Dies wird eben auf jenem Punkte zutreffen, wo eine höhere Macht unser an sich relatives (weder rein

---

Ein „Mittleres" endlich ist das Wesen des endlichen Geistes selber: die Synthese zwischen Aktualität (und zwar des Intellektuellen wie Voluntaristischen in Einem) und zwischen Substanzialität. Wir können zusammenfassend sagen: eine am Höheren und Höchsten sich entwickelnde zunächst aktuelle, zuletzt am Göttlichen partizipierende und so sich vollendende Substanzialität (s. ob. S. 56 Anm. 1).

selbstthätiges, noch selbst-herrliches und mächtiges) Selbst in seinen Grundformen des Selbstgefühls und der Selbstbestimmung übermächtig entbindet und erhöht. Wir gelangen so wieder auf den Hauptbegriff des endlichen, d. h. ergänzungsbedürftigen und gerade im religiösen Erlebnis sich vollendenden Geistes. — Es ist das mehr als die Bereicherung, die der endliche Geist in der sozialgeschichtlichen Sphäre ereichen kann und soll, wie etwa R. Eucken (s. oben S. 76) ausführt. Eine noch so grosse Summe solch kultureller Bereicherungen ergäbe noch keine wesenhafte Steigerung unseres Selbst. Und noch zwei weitere Einseitigkeiten werden durch unsere Erklärung der höheren (mystischen) Einwirkung vermieden.

Einerseits das empirische (und lediglich moralistische, bez. rein subjektiv-voluntaristische) Extrem, wonach z. B. der Prophetismus nichts anders wäre als bereicherte, gesteigerte Religiosität, Kontemplation u. s. f., — etwa im Sinn der so oft missbrauchten gelegentlichen „Tischrede“ Luther's (E. A. LXII, 645). Aber ebensosehr vermeiden wir die einseitig supranaturalistische (substanzialistische) Fassung der Einwirkung von Geist zu Geist, wo die sofort selbstthätige Verarbeitung der objektiv empfangenen inneren Anschauung [1]) nach allgemein- und religions-psychologischen Gesetzen übersehen wird, wo man die subjektiv (und auch individuell) freie Verarbeitung mit den gewöhnlichen teils intellektuellen (namentlich auch phantasiemässigen), teils ethisch-religiösen Mitteln und Kräften nicht zu ihrem Rechte hommen lässt. Auch beim Prophetismus [2]) tritt nur für die erste Berufung und besondere Schauung [1]) der diskursive, entwicklungsfähige und von Stufe zu Stufe selbstthätigere Charakter menschlichen Erkennens, Fühlens und Wollens zurück. Selbst- und Weltbewusstsein weicht hier der Exstase des Gottesbewusstseins, aber nur um sofort im Sinn jenes „quam primum-tunc“ der Konkordienformel (s. oben S. 66) das Intuitive wieder mit dem Diskursiven, das Höherseelische mit dem Seelischen zu vertauschen. Wie ganz anders die heidnische Mantik! Wie viel unzugänglicher auch die mittelalterliche Mystik in ihren mannigfachen Ueberspannungen! Wie bedenklich ferner

---

1) חָזוֹן.

2) Vgl. z. B. Ezech. 2, 1.

die Ueberspannung des Exstatischen im Religions- und Glaubensbegriff eines Duhm, Schrempf und in eigenartiger Weise eines Björnson und anderer Moderner! Man müsste sich denn entschliessen, das Exstatische entweder auf das religions- und reichsgeschichtlich Epochemachende („Heroische“ s. oben S. 76) zu beschränken oder aber es in viel weiterem, allgemeinerem Sinn zu fassen. Ein Aehnliches gilt gegen die Ueberspannung der „Passivität“ in der Lehre von der Entstehung des Glaubens (Pisteogenetik) nach der Jung-Ritschl'schen Schule.

Indem wir hiemit bereits dem Religionspsychologischen uns nähern, dürfte der Kreis der hiefür nötigen psychologischen Lehrsätze umschrieben sein. — Es galt den näheren Einblick in die Bedeutung der „Seelenvermögen“ und ihr gegenseitiges Verhältnis. — Es ergab sich ihre Zweiteilung in das intellektuelle und in das voluntaristische Seelenleben, letzteres mit seinen für das Ganze grundlegenden Trieben, Gefühlen und Strebungen. — Dem entsprach eine Duität beider Momente, nicht aber ein Dualismus, indem bei dem Höherseelischen eine Umbildung (s. o. S. 48) des Intellektuellen oder Sachlichen ins Voluntaristisch-Persönliche statt hat. — Ferner enthüllten sich uns die höherseelischen Formen selbst (in den Grundzügen einer Geist- und Persönlichkeitslehre oder Pneumatologie). — Vor allem das grundlegende, auch das Selbstbewusstsein bedingende Selbstgefühl in seiner (voluntaristischen) Steigerung zur Selbstbehauptung und -vollendung des endlichen Geist- und Personlebens durch substanzielle Berührung mit dem göttlichen Geist. — Aber auch diese sahen wir sofort in die gemeinpsychologischen Formen reaktiver Selbstbethätigung sich einfügen und erklärten sie als zunächst von diesen Formen aus (nicht vom Gebiet des „Unbewussten“ und „Mystischen“, das aber nicht auszuschliessen sei) zu verstehen. — So schien uns die Seele nicht reine Aktualität, sondern in ihrer freien oder entbundenen Selbstbestimmung mit ewig entscheidenden und bleibenden Nachwirkung ein höheres Kraftwesen, das sich aus dem Charakter eines transscendentalen Subjekts zu dem der Substanzialität emporhebt. — Dies aber nicht anders als im Teilnehmen an der göttlichen Substanz, — und zwar nicht bloss in Willens- oder gar nur Wissensbeziehungen, sondern in Wesensbeziehung, -bereicherung und -vollendung. —

Wie als eigenartig angeregte Form jenes Höherseelischen auch das Ethisch-Religiöse den bisher entwickelten psychologischen Gesetzen sich einfüge und wie hieran die sogenannten Seelenvermögen im Einzelnen und in ihrem Zusammenwirken beteiligt sind, dies aufzuzeigen ist Sache der Religionspsychologie, zu der wir nunmehr uns wenden.

III.

Die allgemeinreligiöse Bedeutung der Vorstellungsfunktion.

Treten wir nach den psychologischen Vorbemerkungen in eine Prüfung der seelischen Funktionen bezüglich ihrer allgemeinreligiösen Bedeutung ein. Hiebei diene uns der erste, lediglich beschreibende (psychographische) Teil unserer „Lehnsätze“, — über Art und Verhältnis der „Seelenvermögen“ zu einander, — ohne weiteres zur Anlehnung und weiteren Verwertung. Neue Beleuchtung und Abwägung hiegegen erfordert der andere, entwickelnde (psychogenetische und pneumatologische) Teil unserer Lehnsätze, der ja bereits religionspsychologische Probleme, wenn auch nur allgemein, hat streifen müssen. Wir meinen die angedeuteten Beziehungen des endlichen zum unendlichen Geist, Notwendigkeit und Art der Einwirkung des letzteren auf den ersteren zwecks Gründung eines wirklichen religiösen Verhältnisses. Wir legen also hier besonderen Nachdruck auf das Problem der Immanenz, d. h. auf die Frage, ob die Seele von sich aus, in reiner Selbst-thätigkeit und -entfaltung, ohne objektive Faktoren (und weiterhin ohne geschichtliche Vermittlung) das Transcendente und so das religiöse Verhältnis erreiche; — nämlich in einer Weise, welche die Sicherheit des letzteren (und damit des Glaubens) wirklich und genügend verbürgt.

Beginnen wir mit der jedenfalls logisch primären Vorstellungsfunktion, die ja die anderen Funktionen erst zu vollbewusster Entfaltung bringt. Mag immerhin aus der Empfindung als der Elementarform aller Erfahrung durch die Lebenstriebe und -bedürfnisse die alles Seelische beherrschende Welt der Begehrungen und Strebungen erwachsen: erst das Vorstellungsvermögen klärt die Empfindungen zu Wahrnehmungen,

aus denen durch Erinnern, Verknüpfen, Vergleichen und Abstrahieren klare Begriffe, weiterhin durch Vermuten, Urteilen und Schliessen allgemeine Gedanken, Wissensinhalte, Erkenntnisse werden. Erst der Verstand bringt zu den äusseren Wahrnehmungen und Empfindungsvorstellungen die bestimmten Formen zu ihrer geistigen Durchdringung hinzu, sei es durch assoziative freiere Thätigkeit, sei es durch logische Verknüpfung des Einzelnen nach dem Gesetz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes zu einem uns klar bewussten geistigen Ganzen. — Wir treffen aber innerhalb des Intellektuellen selbst wieder eine abgestufte Bethätigungsweise an. Eine Bethätigung in dreifach gesteigerter Bemächigung des vorgestellten Objekts. Zuunterst das logische Begriffsbilden und Verknüpfen, sodann die produktive (frei assoziierende und kombinierende) Mitwirkung der Phantasie, endlich die den letzten Gründen und Zielen zugewandte Vernunftthätigkeit, welche abschliessend zur Einheit zusammenfasst und ahnend zusammenschaut. Es bedarf keines Beweises, dass die erste dieser Funktionen lediglich reproduktiv bleibt; unfähig, aus sich selbst der Seele Bewusstseinsinhalte zu geben. Immer setzt sie Gegebenes voraus, das sie ordnet; ihr reproduktiver und formaler Charakter verhindert sie, neue Inhalte zu schaffen. Selbst der idealistische Erkenntnistheoretiker muss irgendwie einräumen, dass unser konkreter Bewusstseinsinhalt der Anregung und Einwirkung bedarf; zum mindesten aber irgendwelcher konstanter Normen, welche die Möglichkeit einer Erkenntnis bieten. Unser Intellekt muss sich nicht etwa nur infolge unserer inneren, eventuell täuschenden Organisation, sondern im Zusammenhang mit der normalen Entfaltung unseres Selbstbewusstseins nach sachlichen Normen Raum setzend und räumlich objektivierend, also auf ein Transsubjektives hinweisend, bethätigen. Aber freilich: dieses vorstellende Setzen und Gestalten kann dann nur ein Nachschaffen, ein Bearbeiten von Gegebenem sein. So sehr wir den Materialisten bedauern, der die Glaubensgedanken für unvernünftig erklärt, weil er ihre, auch verstandesmässig betrachtet, bewundernswerten Zusammenhänge und Folgerichtigkeiten nicht ahnt: — noch grösser scheint uns der Wahn, den Glaubensinhalt in Verstandeskategorien bannen zu wollen. Am schlimmsten aber irren wohl die, die ihren eignen subjek-

tiven Vorstellungsgehalt an die Stelle des Transsubjektiven und weiterhin Transcendenten setzen. — Uns stellt sich vielmehr schon in ihrer elementaren Gestalt die intellektuelle Funktion als eine objekt-heischende, rein rezeptive Thätigkeit dar. Schon hier legt sich also der Schluss uns nahe, dass wir auch die religiöse Vorstellungswelt, die übersinnlichen Begriffe, die Glaubensgedanken nur vermittlungsweise und rezeptiv, nämlich durch Verarbeitung eines uns dargebotenen religiösen Bewusstseinsinhaltes gewinnen.

Schwieriger gestaltet sich der Sachverhalt bei der nächsthöheren intellektuellen Funktion. Es ist dies die zur Erkenntnisthätigkeit frei mitwirkende Phantasie. Hier schon erscheint eingehendere Untersuchung geboten. Legt sich doch die Vermutung nahe, es möchte die Phantasie beim religiösen Akt eine selbständigere Rolle spielen. Entsteht doch dadurch sofort für den Immnaenzustandpunkt der Schein einer gewissen Berechtigung. Jedenfalls darf die Ueberschätzung der Einbildungskraft seitens der Vertreter jenes Standpunktes — und ginge sie bis zur Anthropologisierung des Religiösen und Transcendenten — uns keineswegs verleiten, die hervorragende Bedeutung der Phantasie für religiöse Gedankenbildung irgendwie hintanzusetzen. — Feuerbach freilich auf seinem sensualistischen Standpunkt nennt „die Phantasie das ursprüngliche Organ und Wesen der Religion“ (Wesen des Christentums, 2. A., S. 318), während später (S. 425) allerdings noch das Gemüt herangezogen wird. Die Betonung der Einbildungskraft für das Religionspsychologische von Fries bis Feuerbach und Fr. A. Lange hat immerhin einen gewissen Grund. Es ist die gleichsam transcendierende Umbildungskraft der Phantasie, die ihren Gegenstand in ein völlig neues Licht und Bereich zu setzen vermag. Es kommt innerhalb der Thätigkeit der Einbildungskraft zu einer Neubildung und Potenzierung, die nicht an sich schon mit Pfleiderer (die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte I, 791) als Erzeugung irrealer Vorstellungsbilder verdächtigt werden darf[1]). Die „schöne und gefährliche

1) Es ist genau zwischen Phantasie, welche der Vernunft- und Willensthätigkeit vor-, bez. mit ihnen zusammenarbeitet, und zwischen Phantasterei, die sich davon emanzipiert, zu unterscheiden. „Unter Phantastik . . . ist zu verstehen ein subjektives Vorstellen und Denken, welchem

Blutsverwandtschaft", wie Hase in seiner „Gnosis" es ausdrückt, besteht doch nicht bloss „zwischen Phantasie und Religion". Alles Forschen erfordert vorbildendes, vorausschauendes Kombinieren, alle Darstellung abstrakter Gedankengänge und Begriffsbestimmungen eine sinnliche und damit bildliche, also sinnbildliche Einkleidung, alle pragmatisch-genetische Geschichtsschreibung ein ähnliches Zusammenschauen, wie das alles in vollendeter Weise dem Dichter zu Gebot steht. Nach unsrer seelisch-sinnlichen Organisation ist unser Geist nicht „reines Denken": er hält die Mitte zwischen reinem Denken und reiner Anschauung; den Ersatz für beides und die Brücke zwischen beiden vermittelt die Phantasie. Sie hilft die Grenzen unsres Geistes überwinden, sein nie abschliessendes Denken zum Abschluss bringen, die Schranken des Sinnlichen wie des Abstrakten überwinden. Ihr Ein- und Zusammenschauen überträgt das zeiträumlich Ge-

---

nicht nur keine objektive Wirklichkeit entspricht, sondern das auch den Gesetzen oder... normalen Bildungen der Natur und des geistigen Lebens widerspricht" (Frohschammer, d. Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses 1877, S. 134). Aehnlich unterschied einst Ulrici (Shakespeare's dramatische Kunst 1847) zwischen „den nicht realen phantastischen Märchendichtungen" (Sturm, Sommernachtstraum) und den berechtigten Phantasie-elementen in Hamlet und Macbeth, wo die Einbildungskraft die Natur und ihre Regel nicht vernichte, sondern durch eine höhere ergänze. Seit Schelling, den Brüdern Grimm und den neueren Völkerpsychologen wird Eigenart und Recht der Phantasie in den ursprünglichen Sprach-, Kunst- und Mythenbildungen mehr und mehr anerkannt. Sie gilt nicht mehr als „das trügerische Element", nicht mehr als die „dem Verstand feindliche Macht", welche „die Thätigkeit der Sinne aufhebt" und vielen „eine wertvollere, bessere Befriedigung giebt als der Verstand" (Pascal, Pensées, ed. Schwarz II, 39f.). — Man mag auch zwischen der wachen, von der spontanen Verstands- und Willensthätigkeit geleiteten, und zwischen der „Traumphantasie" unterscheiden, welche unwillkürlichen — teils automatisch reproduzierten, teils geheimnisvoll und übermächtig erlittenen Eindrücken untersteht. Dass bei den letzteren mystischen Erscheinungen des geheimnisvoll erregten „Seelenbinnenlebens", bei dem Enthusiasmus, Prophetismus u. s. f. die entbundene Phantasie Führerrolle hat und dabei unter Umständen krankhaft entartet, spricht an sich keineswegs gegen die Wahrheit der genannten Erscheinungen (s. ob. S. 79, 80). O. Veeck (Prot. K.-Zeitg. 1896, S. 10) nennt jene andere Art treffend die „passive Phantasie" und stellt sie mit den Erscheinungen der Suggestion in Gleiche.

trennte in die Gegenwart, enthüllt das sonst unzugängliche Innere, führt in die Tiefen fremden Personlebens, hebt über die Schranken der Individualitäten hinaus, legt geheime Zusammenhänge bloss, versetzt in alle Formen der Vergangenheit wie die Zukunft: — sie ist Faust's Zaubermantel, Fortunatus' Wunschhütlein, Salomonis Ring. Sie sucht und entwickelt nicht erst in unendlichen Stufen; sie hat, schaut und beschreibt. So verhilft sie der sonst immer unzureichend und unbestimmt bleibenden Erkenntnisthätigkeit zu einem vorläufigen, befriedigenden Abschlusse. Man sieht, die Einbildungskraft, die sich in letztgenannter Hinsicht mit der Glaubenskraft berührt, will schlechterdings weiter gefasst sein, als gewöhnlich geschieht. Nicht nur, dass sie nicht dem „niederen Seelenleben" zuzurechnen sein wird (s. ob. S. 51; 18; 34 gegen A. v. Oettingen); man sollte sie auch nicht kurzer Hand als reproduzierendes Vermögen dem Gedächtnis gleich stellen, wie Wundt und Lotze (a. a. O. I[4], 197 f.), der übrigens anderwärts (II, 224, 337) von einer gedanken- und sprachbildenden Kraft der Phantasie zu reden weiss. Wenn A. v. Oettingen (a. a. O.) Gefühl und Phantasie zusammennimmt und mit jenem auch diese herabsetzt, so haben wir bereits des ersteren hohe Bedeutung verteidigt. Richtig ist allerdings, dass beide eng zusammengehören. So kann Lotze (I, 273) „die Allgegenwart der Gefühle", das allbeherrschende Triebleben, auf den „Grund der Phantasie" zurückführen. Ein religionspsychologischer Wink, wie sich die Einbildungskraft mit dem allwaltenden Gefühls- und Willensleben in die Aufgabe teilen wird, eine Hauptform auch des religiösen Lebens zu sein, also über die intellektuelle Thätigkeit hinausgreift, welche nur teilweise den Menschengeist erfasst und durchwaltet, nur bis zu einem gewissen Grad in die Tiefen des Personlebens aufgenommen wird. — Kurz, die Phantasie ist eine umfassende, grundwichtige Kraft auch des höheren Geisteslebens, deren kein Produzieren irgend welcher Art entraten kann. Sie ist jenes zentrale, schaffende Vermögen überhaupt, wie es zuerst Frohschammer (a. a. O., vgl. die „Vorrede") in seiner elementaren Bedeutung festgestellt hat.

Sonach eignet ihr eine dreifache, den andern „Vermögen" zum Ersatz dienende Kraft:

Um mit der letzteren zu beginnen und überall sogleich die religionspsychologischen Beziehungen anzuknüpfen, so gilt von dem anempfindenden Phantasievermögen Lotze's Wort: „Keine Gestalt ist so spröde, in welche hinein nicht unsre Phantasie sich mitlebend zu versetzen wüsste" (II, 201). Wirklich bildet letztere den der Seele nötigen Ersatz gegenüber den Schranken der in sich abgeschlossenen und so scheinbar der Nachwelt unzugänglichen geschichtlichen Vergangenheit mit ihren Individualitäten, die — so scheint es — uns gleichfalls fremd und unzugänglich sind. Der Schein trügt. Oder vielmehr die Thätigkeit der Phantasie, die uns jenes Abgeschlossene erschliesst, ist kein blosser Schein. Ihre nachempfindende Kraft bedeutet wirklich geistiges „Mitleben", lebendige Anteilnahme an den Nachwirkungen der Vorwelt. Ihre anempfindende Kraft ist thatsächlicher Genuss der Auswirkungen der Mitwelt und ihrer scheinbar in sich abgeschlossenen Individualitäten. Dies ist mehr als die nachschaffende Kraft des Gedächtnisses: ein sympathisches Vermögen, das uns zu geistigen Zeitgenossen der Vorwelt macht[1]). Eine Thätigkeit, welche die

1) Dies betont u. a. für die Historik besonders Bernheim (Lehrb. der hist. Meth. 1889, S. 407, 439): Die Bedeutung einer nicht „freischaffenden poetischen", vielmehr „streng an die gegebenen Daten gebundenen" Phantasie mit ihrer Gabe „einheitlicher" Erfassung, „synchronistischer und syntopischer" Kombination. Namentlich gelte das für eine Philosophie der Geschichte" (a. a. O. S. 489 f). Allerdings wird diese Disziplin — und noch mehr wie sie die Religionslehre — um der hier unentbehrlichen Mitwirkung der Phantasie willen immer wieder der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit treffen! Warum erinnert man sich nicht der Tragweite der Kombination und Hypothese gerade in den „exakten" Disziplinen? Naturforscher von der Bedeutung eines J. Tyndall (Ueber den wissensch. Nutzen der Einbildungskraft" in den „Fragmenten aus der Naturw., Vorles. und Aufsätzen", deutsch 1874, S. 148 ff.) und H. Maudsley („Physiol. und Pathologie der Seele", deutsch 1870, S. 119 ff. 190 ff.) sind eingetreten für den wissenschaftlichen Rechtstitel der Phantasie. Sie allein ermöglicht, richtig geleitet, dem Forscher und Entdecker die geniale versuchsweise Vorwegnahme eines augenblicklich noch unzugänglichen Resultates, das dann von einer späteren Erfahrung und Analyse bestätigt werden muss. — Neben Frohschammer begegnen wir einer weitschauenden Wertung der Phantasie bei einzelnen Aesthetikern, wie M. Schasler (Anthropogonie, 1888, § 14, §§ 87 ff; §§ 92 ff.), der die „Anschauung" als

Phantasie zur allgemein psychologischen Form jener Glaubens- und Hoffnungskraft stempelt, von der der Dichter rühmt: „Die Hoffnung schauet in die Ferne durch alle Schatten dieser Zeit, der Glaube schwingt sich durch die Sterne und sieht ins Reich der Ewigkeit.“ Eine psychologische Wahrheit, welche gerade für das Verhältnis von Glaube und Geschichte, von Heilsgegenwart und Heilsvergangenheit, von grosser Bedeutung ist. — Allgemeiner ausgedrückt wird hier die Einbildungskraft zum geistigen Kommunikationsorgan; wie denn ihr Hauptbereich, die Kunst, als diejenige „Thätigkeit“ definiert werden kann, „durch welche ein Mensch kraft seines eigenartigen Könnens seine Gefühle anderen überträgt und sie zwingt, mit ihm zu fühlen“ (L. Tolstoi), — oder nach Schiller's Formel: „worin ich ein Anderes erblicke, das mache ich mir durch die Phantasie zu eigen.“ Doch ist hiebei religionspsychologisch zu beachten, dass mit der Phantasie erst das Gefühl und mit beiden erst der höchste vom geistigen Selbsterhaltungstrieb geleitete Wille sich einen muss, um eine Aneignung des Göttlichen zu erzielen. Andernfalls bleibt es teils bei der bloss „ästhetischen“ Religionsform, bei der rein rezeptiven religiösen Phantasie, beim „Nachbeten“ u. s. f.; teils bei der blossen Subjektivität und Immanenz einer nur phantasievollen Vergegenwärtigung statt einer realen Erfassung des religiösen Objekts und seiner Wirkungen (so z. B. J. Weiss, die Nachfolge Christi u. s. w. 1895, S. 103ff., 165ff.). So erklärt zwar auch Reischle (in der „Frage nach dem Wesen der Religion“ 1889, S. 9ff.) religionspsychologisch für besonders bedeutsam jenes „hypothetische Nacherleben“ („Nachbilden“) der religiös wichtigen Phänomene „mit Hilfe der Phantasie“; aber nur unter „Beziehung auf unser Selbstgefühl“; reell werde das alles erst durch die Ueberzeugung von der Wahrheit jener „Phantasievorstellungen“ und ihre Einwirkung auf unser „wirkliches Wollen und Fühlen“. Dann steigere das „Sichhineinleben“ sich zu wirklichem inneren Nacherleben. — Die nächste religionspsychologisch bedeutsame Kraft der Phantasie erwächst aus ihrem plastisch veranschaulichendem Vermögen. Sie bietet den notwendigen Ersatz für die ledig-

---

die „Einheit von Bewusstsein und Empfindung“, weiterhin von „Geist und Natur“ und als ihr höheres Organ die „Phantasie“ erkennen lehrt.

lich logischen, unlebendigen Abstraktionen und die anderen Schranken unseres diskursiven Denkens. Denn dieses gelangt in seinem Streben nach immer reinerer Begriffsbestimmung, in seinen unvermeidlichen Antinomien und blossen Teilerkenntnissen nie zu lebensvoller, befriedigender und abschliessender Erfassung oder Gestaltung des geistigen Objekts aus dem Vollen und Ganzen[1]). Hier tritt die spekulative, in Bildern deutende Phantasie ergänzend ein. Allerdings war diese ihre „gedanken- und sprachbildende" Kraft[2]) von alters her (vgl. schon Sanchez, Quod nihil scitur Lugd. 1581) ein beliebter Angriffspunkt für den Skeptizismus. Und doch kann selbst die abstrakte Metaphysik die von der Phantasie geprägten lebensvollen Bezeichnungen nicht entbehren. Und sind die „Atome", „die Kräfte" der Naturwissenschaft anders denn bildlich vorstellbar?" Demgemäss hat die Phantasie gerade in den Geisteswissenschaften, „bis in die höchste Religion hinauf ihre Rechte, ebenso wie das ruhigste und überlegteste Denken. Es giebt sogar Geheimnisse, welche in abstrakte Begriffe sich gar nicht fassen lassen ... und welche auch die vom Geist Gottes erleuchtetsten Männer nur durch Bilder wiedergeben konnten." So Sabatier (Relig.-Philosophie, deutsch 1898, S. 209), der freilich diese richtige Erkenntnis durch neukantischen Dualismus und seinen noch zu besprechenden „Symbolismus" wieder beeinträchtigt. Und selbst Bender (Wesen der Religion u. s f. 1886, S. 214) nennt die phantasiemässige „mythische[3]) Religionsform auch denjenigen Religionen unentbehrlich, welche sich zu einer geistigen und sittlichen Auffassung der Gottheit ... erhoben haben." Daher seien die christlichen Vorstellungen „Symbole wirklichen Geschehens, das wir in seiner erlösenden

1) Vgl. die treffende Schilderung der „konkreten", „komplexen und simultanen", „ruhig in sich gesättigten und ... zufriedenen" „Anschauung" gegenüber der gerade entgegengesetzten Art der „Vorstellungen" bei E. v. Hartmann, Religion des Geistes" 1882, S. 86.

2) S. oben S. 89 (Anm.).

3) Immer wieder überspannt und missbraucht man die Vergleichung der unreflektierten, phantasiemässigen Art des kindlichen Vorstellens mit dem angeblich „mythologischen" Element in der Religion, das erst von uns Späteren vergeistigt werden müsse (vgl. Lobstein, Einleitung in d. ev. Dogmatik 1897, S. 15 ff.). Bleibt nicht die recht geleitete Phantasie auch noch in den Reifsten eine selbständige, gerade zum Höchsten unentbehrliche Geisteskraft?

Wirkung nicht leugnen, wenn wir festhalten, dass die Wirklichkeit eben nur in Symbolen und Gleichnissen bezeichnet werden kann." Hienach ist die immer wieder, zuletzt noch von Sabatier (a. a. O.) erneute Hegelische Erhebung der „Bilder" zu Vorstellungen und weiterhin zu Begriffen, bez. des naiven „Mythus" zur religiöser „Lehre" von der Erkenntnis der positiven Bedeutung religiöser Phantasie aus richtig zu stellen. Es ist übereilt, die „theoretischen Sätze" in der Religion als Produkte der Phantasie zu diskreditieren (wie Niebergall, Zeitschr. f. Theol. und Kirche 1897, N. II) und um deswillen, dass man „die Eigenschaft" des höchsten Wesens „nur nach der Analogie" zu erkennen vermöge, skeptisch zu fragen: „Wie sollten wir seine Natur, davon uns die Erfahrung nichts Aehnliches zeigen kann, erforschen?" (Kant, Krit. d. Urteilskraft). Das Analogische, wenn von der richtig orientierten Phantasie entsprechend gebraucht, kann und wird gerade dem höheren Geistigen — unsrer seelisch-sinnlichen Organisation gemäss — das „Adäquate" sein. Nur dass man zwischen dem phantastischen Bild, das sich an die Stelle der Sache selbst setzt, und zwischen der phantasievollen Metapher, in der sich die Sache zu wirklichem Ausdruck bringt, wohl unterscheide! Solch sachliche Uebertragung durch die richtig geleitete Phantasie bedarf nicht erst wieder einer neuen Uebertragung, nicht einer stets kritisch fortgesetzten begrifflichen Ausdeutung und „Vergeistigung". Es sei denn, dass die jeweilige Ausdrucksform der Phantasie innerhalb ihres eignen Bereichs zu immer adäquateren Bezeichnungen fortschreite. — Hieraus ergiebt sich Recht und Notwendigkeit des Anthropomorphen in der Religion. Zu der abstrakten, relativen Reflexions- und Vernunfterkenntnis, die, zumeist auf die via negationis und der Postulate beschränkt, immer nur einem kleineren Kreis von Denkern zugänglich bleiben wird, tritt eine positiv lebensvolle, Allen fassbare und anschauliche Ergänzung. Eine Gotteserkenntnis, die nicht vom Unterscheidenden, sondern von dem, was das göttliche und menschliche Wesen einander nähert, ausgeht. Ein anschauliches Erfassen, welchem das Ewige kein Schattenreich von Nebelbildern, Gedankenschemen, Postulaten bleibt, sondern entsprechend unsern eignen innersten Anlagen sich menschlich fassbar, ja uns geistesverwandt gestaltet. Es sind diese religiösen Phantasiegestalten, diese Gottesvorstellungen menschlicher Ein-

bildungskraft mithin ein Gegenbild zu den Weltgedanken Gottes, zur schöpferischen Weltphantasie des göttlichen Geistes, welche — gleichfalls aus sich heraus und über sich hinausgehend — neue, das Göttliche im Endlichen wiederspiegelnde Formen ins Dasein rief. Aehnliches gilt von der transcendierenden Kraft unsrer religiösen Phantasie. Sie erreicht vorahnend ein Höchstes, spiegelt es aber notgedrungen in den niederen anthropomorphen Formen wieder; Formen, die dann freilich darauf geprüft sein wollen, ob sie sachlich entsprechende Metaphern oder lediglich phantastische Bilder sind, — ob sie in der eignen niederen Sphäre gleichwohl das Höchste und Tiefste menschlicher Anlagen zum Ausdruck bringen oder als unzutreffend zu verwerfen sind. Bekanntlich hat schon Jacobi[1]) die gleiche Parallele gezogen, dieselbe Notwendigkeit analogischer Gottesvorstellung betont. „Den Menschen erschaffend theomorphisierte Gott. Notwendig anthropomorphisiert darum der Mensch... Wir bekennen uns demnach zu einem, von der Ueberzeugung, dass der Mensch Gottes Ebenbild in sich trägt, unzertrennlichen Anthropomorphismus" (V. den göttlichen Dingen 1799 S. 182, 186). Während nun Jakobi's schroffer, in unsern neukantischen Theologen wieder auflebender Dualismus nur ein „Wissen vom Uebersinnlichen", aber keine „Wissenschaft" desselben (a. a. O. S. 152) zuliess, also das obige Zugeständnis an die religiöse Phantasie wieder einschränkte, schrieb ihm Schleiermacher in noch entschiedenerem Sinn: „Der Anthropomorphismus — oder lassen Sie mich lieber sagen: der Ideomorphismus — ist... unvermeidlich auf dem Gebiete der Dolmetschung des religiösen Gefühls. Ob der Hylomorphismus nicht ebenso unentbehrlich ist auf Seiten der Naturkunde, will ich nicht entscheiden" (Leben in Briefen II, 344 f.). Ist doch das sich aussprechende schlechthinige Abhängigkeitsgefühl „immer mit einem sinnlichen Selbstbewusstsein verbunden und auf dasselbe bezogen", und dies „die Quelle alles Menschenähnlichen, welches in den Aussagen über Gott auf diesem Gebiete unvermeidlich ist"; — jedoch „nur im Sprechen" oder Dolmetschen, während wir in unserem „unmittelbaren Selbstbewusstsein den Gegenstand von der Darstellungsweise gesondert festhalten", also zwischen der „Vollständigkeit des

1) Ihn antizipierte wiederum J. Böhme (die Morgenröte im Aufgang II, 16 ff.). Vgl. auch Schelling, Ww. I, 7, S. 432.

Gefühls" und der unvollkommenen, anthropomorphen Vor- oder Darstellung unterscheiden müssen (Schleiermacher, Glaubenslehre I, § 5, Zusatz). Gewiss will der genannte Unterschied — wegen des religionspsychologischen Primats des Fühlens (und Wollens) über Vorstellung und Phantasie — beachtet sein, aber er darf auch nicht überspannt werden. Gerade die plastische Kraft der Phantasie ist es, die den Vorstellungen des Uebersinnlichen die entsprechende Erscheinungsform und nicht etwa nur eine täuschende Hülle zu leihen vermag. Dies alles gilt freilich weniger von den lediglich sinnlichen Einkleidungsformen, denen gegenüber ja grösste Vorsicht geboten bleibt; um somehr aber von jenen höheren Analogien, die dem menschlichen Personleben in seinen ethischen Beziehungen, in seinen innerlichsten und tiefsten Verhältnissen entnommen sind, um nun von der recht geleiteten religiösen Einbildungskraft auf das Uebersinnliche übertragen zu werden. Sind doch jene menschlichen Beziehungen letzlich lebensvolle, wenn auch unvollkommene Abbilder göttlicher Urformen, daher von ihnen aus auf diese Urbilder geschlossen werden darf[1]). Gerade jene plastische Kraft religiöser Phantasie, sie und sie allein vermag in ihrer Lebensfülle Gefühl und Willen zu ergreifen. Das „ignoti nulla

1) Gut führt Frank (System d. chr. Sittlichk. I, 155, vgl. auch Rothe, Th. Eth. I[1], 127) aus, wie alle wahre „Kommunikation Gottes mit dem Menschen sich einkleidet ... in Menschenweise und es darum thöricht wäre, dies Anthropoeidische ... im Interesse „„reinerer Gotteserkenntnis"" beseitigen zu wollen. Nicht die Gottesferne entspricht der ursprünglichen Anlage des Menschen, sondern die Gottesnähe. Wo immer daher Gott in einem natürlichen Menschen das Band wieder anknüpfen will ..., da fasst sich die unendliche Gotteskraft in eine dem Menschen adäquate Form ..." — Auch hier greift die Idee göttlicher Herablassung und Pädagogie Platz. Ihr entspricht voll und ganz die Form menschlichen Glaubens, die zwar in Bezug auf das Göttliche inadäquat bleibt, aber gerade so dem menschlichen Wesen und Bedürfnisse völlig gleichartig ist. — Endlich sei bezüglich des Analogischen an die religiösen Bilder bei den Propheten, Christo, den Aposteln, der christl. Mystik, den bibl. Realisten erinnert; — in ihrer Weise auch an die Gedanken etwa Fr. v. Baader's über den „grossen Gang der Analogie, diesem aufschliessenden Schlüssel des Einen Typus im Universum", dem man überall nachzugehen habe (Ww. XI, 126ff), was dann H. Drummond (s. oben S. 65; a. a. O. S., 28, 46) und andere im einzelnen aufzuführen versuchten.

cupido“ gilt auch von dem, was sich nicht lebensvoll veranschaulichen oder deuten lässt.

Mit dem allen dürfte zunächst das Recht, in zweiter Linie auch die Schranke der Einbildungskraft im religiösen Prozess gegeben sein. Zunächst ihr Recht gegenüber den Verdächtigungen der neueren kritischen Religionspsychologie. Wir schweigen von Feuerbach's Entwertung der Religion als eines Erzeugnisses lediglich der „glühenden Phantasie des Herzens“, welch letztere wieder „Selbstbetrug“ sei, eine Verneinung, die schon in Julian's Reden gegen das Christentum sich findet. Erkenntnistheoretisch nicht minder einseitig, doch psychologisch vertieft, dem Religiösen kongenialer erscheint der überdies schillernde Standpunkt Fr. A. Lange's. Auch seinem Kritizismus bleibt nur noch „eine von unserem Geist geschaffene Idealwelt“, eine „Erhebung der Gemüter über die Wirklichkeit“: zwar wesentlich verschieden von Humanitäts- und Geniekult, bei welchem wir uns selbst mit den Objekten der Verehrung zusammennehmen (a. a. O. II, 530, 545 u. 547; 510), aber schliesslich doch nur eine notwendige, weil uns allein befriedigende Folge unserer geistigen Organisation „wegen ihrer Beziehungen zu unseren geistigen Lebensbedürfnissen“. Letzteres selbst dann, „wenn sie nur als ein Hirngespinnst auftritt“ (530), ähnlich wie E. v. Hartmann die Religion „auch als Illusion . . das interessanteste und wichtigste unter allen Produktionen des menschlichen Geistes nennt“ (Religion d. Geistes, p. VI). Aehnlich hat, — wie früher Wundt, so neuerdings — Paulsen als „Erzeugnis der dichterischen Phantasie“, als eine „von ihr geschaffene transscendentale Welt“. Beides zusammengefasst: „mythische und religiöse Weltanschauung“, „Dichtung und Kunst“ „Glaube und Religion“. Beide sollen, nicht wissenschaftlich, mit Begriffen, sondern „mit heiligen Sinnbildern für das Gemüt“ „den Sinn der Dinge deuten“ (a. a. O. S. 4. 8). Doch dringt sein religionspsychologisches Verständnis, gegen alles einseitig Abstrakte sich sträubend, zu der Einsicht vor, dass erst „in den anschaulichen Vorstellungen und Symbolen der geschichtlichen Religionen, in der sinnlich-übersinnlichen Ausgestaltung einer jenseitigen Welt durch die Phantasie der Glaube fasslich und tradierbar, ja eigentlich erst ganz glaublich“ wird (S. 255, 263, 319). Ein ähnliches Schwanken hat Lipsius — auch in der 3. Auflage

seines Lehrbuchs (§ 8. § 51 ff.; Hauptpunkte, S. 3 f.; Philos. u. Religion, I. u. II. Abschn.) — nicht völlig überwunden. Noch immer liegt sein christlicher Empirismus, ja Mystizismus mit seinem Neukantianismus in Streit. Immerhin bekämpft er die begriffliche „Läuterung" bildlicher Vorstellungen vom Uebersinnlichen, die ja dem letzteren, wenn in ihrer Beziehung zum Subjekt und dessen religiöser Erfahrung aufgezeigt, thatsächlich adäquat seien, die also bei jener angeblichen Läuterung gerade ihre religiöse Eigenart einbüssen würden. Die religiöse Erfahrung[1]) aber ermögliche die entsprechende „Auswahl" der Bilder vom Uebersinnlichen und ihre Richtigstellung („Dogm. Beiträge" 1878, S. 99. 94 ff.). Ist hier der rechte Weg gezeigt und die alte erkenntnistheoretische Voreingenommenheit wenigstens teilweise religionspsychologisch überwunden, so sinken die strikten Vertreter des „Symbolismus" wie Sabatier („Theol. Erkenntnistheorie", deutsch 1896, S. 40 ff.) in den alten Dualismus zurück. Und dies trotz der bedenklichen Konsequenzen, trotz der selbstgezogenen Folgerung, dass „alle Wissenschaften, die sich auf das subjektive Leben des Geistes beziehen, dann nur symbolisch sich äussern könnten" (S. 41), trotz des selbst erkannten Bedürfnisses einer „harmonischen Synthese" zwischen den „Wissenschaften der Erscheinungen" und denen des Geistes, indem erstere aus den letzteren „die Ideen", diese aus jenen ihre „Bilder" entlehnen müssten (S. 33). Was das Religiöse gegenüber allen andern Phänomenen auszeichnet, ist das Moment des Lebensnotwendigen und Sittlichen, nicht aber die viel allgemeinere Notwendigkeit der „Zeichentheorie" (Helmholtz) oder „Ausdruckstheorie" (Uphues, Psychologie des Erkennens 1892). — Noch höher als

---

1) Dasselbe Kriterium stellt Reischle auf (a. a. O. S. 85 f.). Die anthropomorphen Vorstellungen dürften dann nicht weiter kritisch „als inadäquat aufgelöst werden", wenn „die Thätigkeit der Phantasie eine Begründung" im inneren „Erlebnis" habe und „durch das Erlebnis des wollend-fühlenden Menschen gebunden und getragen" sei. Diese innerlich erfahrene „Notwendigkeit im menschlichen Leben" verbürge auch ihre „Wahrheit". Dies innere Erlebnis aber — fügen wir hinzu — fordert, um nicht selbst wieder bodenlosem Subjektivismus zu verfallen, den Aufweis einer objektiven Anregung und Leitung der religiösen Phantasie.

die sympathische und plastische Kraft der Phantasie führt uns religionspsychologisch ihr spekulatives, ihr intuitiv-schöpferisches Vermögen[1]) empor. Schon Aristoteles wusste „die Einbildungskraft mit den höchsten Verstandesthätigkeiten zusammenzunehmen“ (Brentano, Psychologie; selbst Kant liess sie „sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer anderen Natur“ sein (wenn schon „aus dem Stoffe der wirklichen“); Schleiermacher rühmte ihre über alle Schranken emportragende „Götterkraft“; J. H. Fichte ihre höchste „Vermittlerrolle“, indem sie „zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen hin und her webe“. Wenn endlich Fechner (die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht 1879, S. 17 f.) „alles Allgemeinste, Höchste, Letzte, Fernste, Feinste, Tiefste seiner ganzen Natur nach Glaubenssache“ nennt, so hat er damit eine allgemeinpsychologische Form des Glaubens, nämlich die transscendierende, schöpferische Phantasie genannt. Dass dies nur eine formale Aehnlichkeit mit dem Glauben, also nicht mit diesem selbst zu verwechseln, nicht unmittelbar apologetisch auszubeuten ist, wäre anderen Ortes darzulegen. Immerhin bleibt für das Religiöse das Analogon etwa der künstlerischen Intuition[1]) und Gestaltung, — von früheren „theistischen“ Religionsphilosophen und Aesthetikern wie Carriere, Ulrici, Hamberger ebenso gewürdigt wie von den modernen vernachlässigt, — bestehen. Auch sei an die konzipierende Einbildungskraft des Prophetismus, ja bereits an die geheimnisvolle, den Mangel der Erfahrung oder Erlernung ersetzende schöpferische Phantasie der Liebe, der inneren Wahlverwandtschaft, des Instinktes erinnert. Erfasst nicht das unmündige Kind auch tiefere, elterliche Regungen und die ungelehrte Braut das höhere Geistesleben des Geliebten? — So hebt sich denn die Einbildungskraft als ein höheres Vorstellungsvermögen über das des Logisch-intellektuellen empor. Wir dürfen ihre Würdigung mit A. Hoffmann[2]) dahin zusammenfassen, „dass ihr Objekt nicht Glied einer verlaufenden Vorstellungsreihe, sondern Anfang einer neuen

---

1) Ueber die eigentliche religionspsychologische Form der „Intuition“ s. unten S. 93 f.

2) Ethik 1897, S. 82 ff., vgl. S. 8, dass in der Phantasie das Objekt „von seiner gegenwärtigen Empfindung unabhängig reproduziert, bez. antizipiert werden könne“.

ist . . . Sie muss sich . . einem weiteren Kreis mitteilen lassen; auf diesem Vermögen beruht alle religiöse Gemeinschaft, vermittelt durch den Kultus oder die gemeinsame Abhängigkeit von einem religiösen Genie". Jenes durch ihre intuitive, dieses durch ihre sympathische Kraft; die plastische (von Hoffmann nicht weiter betont) steht mitten inne.

Mit dem allen haben wir das Vermögen der Einbildungskraft erschöpft. Wir stehen damit zugleich vor ihren Schranken. Allerdings bildet die Phantasie eine Brücke zwischen unserer sinnlich beschränkten Vorstellung und der konkreten Erfassung des Uebersinnlichen. Aber doch nur in formaler Weise. So erfinderisch sie im Schaffen relativ neuer Zusammenhänge und Analogien ist, es bleibt immer nur Nachschaffen, Bearbeitung von Gegebenem. Und eine innerlich voll befriedigende, abschliessende Erfüllung des uns innewohnenden Triebs zu transscendieren gelingt ihr auf diesem Wege nicht. Auch in ihrer höchsten (intuitiv-schöpferischen) Form vermag sie das Unzuverlässige und Schwankende rein subjektiver Gebilde nicht zu überwinden. Gerade hier erfordert sie jene „objektive Anregung und Leitung", die wir oben [1]) betonten. Nie würde sie aus sich selbst über den Ozean hin und her flutender, ob auch ins Unendliche erweiterter immanenter Menschengedanken hinausgelangen an's Festland realer Gotteserkenntnis und -gemeinschaft [2]). Wohl würde die „kühne Seglerin" ihren Anker auszuwerfen suchen, aber nirgend den zweifellos festen Grund erreichen, dessen wir im religiösen Leben bedürfen. Nur jene objektive Einwirkung, erregend wie leitend, vermöchte sie vor Illusion und trügerischer Selbstüberhebung zu bewahren. — Denn allerdings:

1) S. 98, Anm. 1.

2) Von der sich selbst überlassenen Phantasie giebt E. v. Hartmann (Das relig. Bewusstsein der Menschh., S. 20) die treffende Charakteristik: „Die Phantasiebestimmtheit des Augenblicks macht im Augenblick einer anderen Platz, da alle Festigkeit der Formen fehlt." Ebenso Rehmke (Lehrb. d. allg. Psychol. § 47), demzufolge auch die Gebilde der „schöpferischen" Phantasie „nur in Ansehung der (neuen) Einheit", nicht aber „des Gegenständlichen selbst" „Schöpfungen der Seele" sind; — und Petran (a. a. O. S. 129), wonach auch bei der „freischaffenden Phantasie kein Schaffen aus Nichts, sondern immer nur aus Gegebenem vorliegt.

gerade dem Höchsten droht schlimmster Missbrauch. Gesteigertste Einbildungskraft — also zumal die spekulativ oder künstlerisch thätige — sie kann nur zu leicht den Schein des Religiösen vortäuschen, sich an seine Stelle setzen, den Glauben auf die Linie der Selbsttäuschung (der Autosuggestion statt Suggerierung von oben) drängen. „Glaubensvorstellungen haben immer die Gefahr, phantastisch abgeleitete Elemente in sich aufzunehmen" (Beyschlag, Leben Jesu 1885, I, S. 18). Wie nötig also eine objektive Erleuchtung und Leitung, damit eine der Wahrheit wie dem praktischen Heilsleben möglichst entsprechende Abbildung der übersinnlichen Wirkung erstehe! Ohne solch objektive Verbürgung wird das „Poetische" [1]) in der Religion, die „religiöse Poesie" etwa in Christi Gleichnissen, Wundern und Sakramenten schlechthin zur rein poetischen, d. h. ästhetischen Religion. So sieht Jung (Philos. Monatsh. X, S. 175 ff.) und H. Schleiden [2]) in der Religion „das Gefühl für das Erhabene, dem die Phantasie einen Ausdruck verleiht", indem nach Schleiden alles Erhabene und Schöne zugleich religiös wirkt und die Phantasie zwar nicht Religionsorgan, aber doch Hauptfaktor auch auf der höchsten religiösen Stufe ist. Gewiss hatten wir die wesentliche Mitwirkung der Einbildungskraft im religiösen Prozess zu betonen; aber noch nachdrücklicher müssen wir ihre religionspsychologische Selbständigkeit oder gar Alleinwirksamkeit verneinen. Auch die ästhetische Religion im Sinne der Immanenz — also höchste Steigerung des uns innewohnenden Sinns für das Erhabene und Unendliche, Planvolle und Schöne, im

---

1) F. W. Robertson (Leben u. Briefe, deutsch S. 68 u. 67): „Christi Lehre ist göttliche Poesie in Gleichnissen, in Uebertragungen . . . Das lebendige Herz soll sie aufnehmen; kalter, scharfer Verstand weiss nichts (!) damit anzufangen. Verarbeitet diese herrlichen Worte, fruchtbar an unermesslichen Gedanken, zu Artikeln . . . starrer Theologie, so wandelt ihr Leben in Tod." Wir fragen: Warum die „unermesslichen Gedanken" biblischer Bildersprache, nicht heben, nicht in ihren Zusammenhängen erkennen wollen? Doch wohl nur aus kritischen Zweifeln!

2) „Ueber das Verhältnis der Relig. z. Poesie" (Blätter d. Prot.-Vereins, Hamburg 1874, N. VI) und Holtzmann über den „ästhetischen Religionsbegriff", (in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, S. 20 ff.; vgl. auch Pünjer, Geschichte d. christl. Rel.-Philos. II, 1883, S. 300 ff.; B. Nitzsch, Lehrbuch d. ev. Dogmatik 1893, S. 65 ff.).

Gefühl genossen und zwar nach Schleiermachers [1]) Definition nur leidentlich genossen, — auch dies hebt uns nicht über unser Selbstleben empor, nicht über den Standpunkt der Illusion hinüber. Das gilt gegen so manche moderne Verwertung von Gedanken eines D. Fr. Strauss oder A. Comte, eines Fr. A. Lange oder Rich. Wagner [2]) u. a. Vielleicht dürfte sogar Johs. Müller (im Jahrbuch: aus Höhen und Tiefen 1900, S. 388 ff.) mit seinem Urteil recht behalten: der Wahn, der die Phantasie oder die Wissenschaft an die Stelle des religiösen Prozesses setze, sei in seiner festen, selbst genugsamen Position noch gefährlicher als die Religionslosigkeit in ihrem Schwanken und Mangel. Was frommt dann noch das Umdeuten ins Allegorische und Symbolische? Das Rühmen von der Heilsgeschichte als „. . . umhaucht von Andacht und Poesie"? (Beyschlag a. a. O.). Das Rühmen von jener „Poesie, die die Wiege und das Grab Jesu mit duftigen Rosen umkränzt . . und sein Leben ausgeschmückt hat?" (Carriere, Jesus Christus und die Wissenschaft der Gegenwart 1889, S. 57). Und wenn sich der letztgenannte Religionsphilosoph statt der untüchtig gewordenen „alten Schläuche für den jungen Most des Evangeliums" seines „neuen durchsichtigen Bechers für den Lebenswein" berühmt (S. 92), — wird nicht dies Gefäss, allzu „durchsichtig und zerbrechlich", den Lebenswein verschütten, statt zu halten? „Es geht wie mit den geheimnisvollen Lampen, die nur unter einer Alabasterkugel brennen. Man kann ja die Hülle immer dünner und damit auch durchscheinender machen. Aber man hüte sich ja, dieselbe zu zerbrechen, sonst erlischt die Flamme und lässt uns im Dunkeln zurück" . . .

Wir freuen uns, diese positiven Sätze aus Sabatier's Religionsphilosophie (S. 313) unseren früheren Ausstellungen gegen seinen erkenntnistheoretischen Symbolismus (s. oben S. 98) hinzufügen zu können. Wir fassen zusammen. Ein Doppeltes ergab sich uns über die frei schaffende Kraft unseres Anschauungsvermögens, über die Phantasie. Sie erwies sich uns religionspsychologisch als ebenso bedeutsam wie beschränkt. Bedeutsam wegen ihres Hinübergreifens in das, was sinnlicher Erfahrung

---

1) Chr. Glaubenslehre I, § 9, 1.

2) Vgl. Louis, R. Wagners Weltanschauung und Hecker, Schopenhauer und die indischen Religionen.

wie diskursivem Erkennen unzugänglich bliebe: — sie selbst ein Mittleres zwischen sonst Getrenntem, beidem zugleich zugehörig. Aber doch wieder beschränkt, weil nur in relativem Sinne, nicht aber selbständig frei schaffend; endlich wirklich zuverlässig nur auf Grund objektiver Darbietung und Leitung. — Aber sollte vielleicht das nächst höhere Vermögen unseres Intellekts, die Vernunft, vermögen, was der Phantasie nicht zusteht? Eine Führerin, ja am Ende stoffdarbietende Gehilfin und Meisterin der Einbildungskraft?

Wir treten in die religionspsychologische Untersuchung der Vernunftthätigkeit ein. Nicht ohne einige Richtlinien. Fürs erste haben wir bereits (s. oben S. 86) Verstand und Vernunft in ihrem gegenseitigen Verhältnis gewürdigt. — Wenn wir auch beide unter dem Titel des „beziehenden Vorstellens" und ihre Thätigkeit als „Einheit setzen" zusammenfassen können, so schien uns doch die Vernunftthätigkeit über das blosse Beschreiben des Seienden und Erklären des Werdenden, bez. Gewordenen aus bereits Gegebenem und über die Ableitung aller Erscheinungen aus letzten, nicht weiter bestimmbaren Elementen hinaus zu gehen. Gerade diesen „letzten Gründen und Zielen zugewandt" und „sie abschliessend zur Einheit zusammenfassend und zusammenschauend", — so scheint sie sich mit der beschriebenen Phantasiethätigkeit in Gleiche zu stellen; ohne doch wie diese und wie der Verstand (selbst in seiner höchsten Leistung: der Weltidee) Gegebenes nur aus Gegebenem zu erklären, also in der Sphäre des Bedingten zu verharren. Weder durch immer erneutes Aufeinanderbeziehen noch durch frei schöpferisches Kombinieren des Gegebenen (a posteriori) scheint die Vernunft ihre höchsten Vorstellungsinhalte zu gewinnen, sondern durch die immanente Notwendigkeit ihrer eigenen Bewegung, durch eine ihr innewohnende ursprüngliche Kraft vor und über aller Erfahrung (a priori); durch eine Anlage, welche auf die Postulate, auf die als denknotwendig erkannten höchsten Begriffe der persönlichen Freiheit (und des unbedingt verpflichtenden Soll), ja selbst der Gottheit führt; oder wenigstens auf das Postulat einer letzten, unbedingten Kraft, in der dann Dialektik und Metaphysik einen autonomen vernünftigen Willen und gleichzeitig den Urgrund der vernünftigen Geister, weiterhin der Weltelemente als ihres Bethätigungsgebietes, zu erkennen glaubt. So weit scheint das

reine Vernunftdenken in seiner Unbedingtheit, bez. Unabhängigkeit von der Erfahrung zu reichen. — Aber andererseits will dieser Schein des Transscendierens genauer begrenzt sein. Denn einmal ist gerade die erstgenannte Vernunftidee, nämlich die der Freiheit, eine in der Erfahrung gegebene, und dann erkannten wir bereits (s. oben S. 90 f. 93) das nach Massgabe unserer seelisch-sinnlichen Organisation unentbehrliche Mitwirken auch der Phantasie: — selbst für die Metaphysik, die nicht reines Denken, selbst für das exakte Forschen, das nicht reines Beobachten sei. Es liegt also nahe, Phantasie und Vernunft nicht abgestuft, sondern einander gleichgeordnet zu denken: jedes sui generis, wenn gleich nicht in der überspannt dualistischen Auffassung eines Paulsen, Sabatier u. a. (s. oben S. 97 f.). Wie jene beiden Thätigkeiten einander fordern, so bedürfen sie, scheint es, eines höheren Dritten, um religionspsychologisch sich auszuwirken. Vermutlich bedarf dann auch die Vernunftthätigkeit jenes Faktors, den wir zuletzt für die religiöse Phantasie zu deren Anregung und Leitung verlangen mussten.

Wir geraten damit sofort mit weithin herrschenden Strömungen in Widerstreit. Verlockender — durch die Geschichte der Religionsphilosophie und Theologie in immer neuen Wendungen illustriert, — erscheint allerdings der Versuch, statt der Einbildungskraft die Vernunft zum Religionsprinzip zu erheben. Gebührt nicht ihr eine der eigenen Kraft und Erkenntnis sichere, selbstherrliche Stellung? Dazu käme dann höchstens eine wünschenswerte Unterstützung durch irgendwelche „Offenbarung“ — eine im Interesse der Kulturentwicklung willkommene Beschleunigung in ihren übrigens auch selbständig zu gewinnenden Ergebnissen. Dies der Kern aller rationalisierenden Religionstheorien. Die allgemein menschliche — sei es theoretische, sei es praktische — Vernunft ist hier nicht nur der Boden oder Rahmen, innerhalb deren „Grenzen“ die Religion sich entfaltet, sondern selbst deren Erzeugerin. Es ist der Immanenzstandpunkt und er vergleicht sich etwa dem philosophischen Idealismus, demzufolge das selbstmächtige Ich sich seine Welt schafft. An die Stelle objektiver und geschichtlich vermittelter Beziehung zwischen Gott und Mensch treten [1]) die uns immanenten Vernunft-

1) In der deutschen Spekulation von Lessing und Kant bis Hegel und Strauss, bis W. Wundt u. a. herab.

wahrheiten und weiterhin sittlichen Normen, bez. Postulate und Ideale. Dann ist Religiosität im letzten Grunde Selbstschätzung, Humanitätsglaube, d. h. Glaube an die allgemein menschlichen Wahrheiten und Gesetze, welche eine der Idee gemässe Entwicklung des Einzelnen wie der Gattung garantieren. Also ein Gegenstück zu der bezüglich der religiösen Phantasie bereits abgewehrten „Autosuggestion“ (s. oben S. 101). — Was sagen wir zu dieser religionspsychologischen Vernunftauffassung? Es ist nicht etwa das Interesse einer vorschnell ausbeutenden Apologetik, wenn wir diese angeblichen Fähigkeiten der Vernunft beschränken und ihre Unfähigkeit zu selbstmässiger, immanenter Begründung des religiösen Verhältnisses betonen. Wir halten uns dabei ebenso fern von positivistischer Bestreitung alles Angeborenen als innerhalb der Linie der neueren, mehr und mehr anerkannten anthropologischen Ergebnisse. Wir weisen zurück auf die zu allen Zeiten aufgetretenen gewichtigen Bekämpfer eines „ursprünglichen Gottesbewusstseins als fixer Grösse“ [1]). Wir erinnern an Arnobius gegenüber platonisch (dualistisch) beeinflussten Religionstheorien [2]), an Gassendi gegen Descartes [3]), an Schleiermacher [4]), G. Menken, T. Beck, A. Ritschl und andere Bestreiter eines „uns unfreiwillig überkommenden Gottesbewusstseins“, wie Harless es ausdrückte. Die religionspsychologischen Konstruktionen von Hegel und der spekulativen Theologie her [5]), welche aus dem Selbstbewusstsein unmittelbar das Gottesbewusstsein entwickeln, werden mehr und mehr zum Ueberwundenen gehören. Muss sich doch schon unser Ichbewusstsein mit unserer seelisch-sinnlichen Entwicklung und sozialen Beeinflussung erst allmählich herausbilden. Mit ihm dann auch unser Welt- und Gottesbewusstsein im Sinn jener Vernunftideen; das gestehen, wie oben (s. S. 56, Anm.) erwähnt, auch

1) Wie es Frank formuliert und bekämpft (Syst. d. chr. Wahrh. I, 99).

2) Adv. nat. I, 20 ff.

3) Sowie an Voetius (Gass, Gesch. der prot. Dogm. I, 457 ff.). Vgl. Lamettrie, hist. nat. de l'âme (dern. chap.); Dmowski, Philos. Institutionen; Preyer, Die Seele des Kindes; Lotze, Mediz. Psychol. (bes. S. 474).

4) Gl.-Lehre I, § 6, Zusatz; § 10, Zus.

5) Ausser den Vertretern derselben vgl. noch Lipsius in der 1. Auflage seines Lehrbuchs der ev.-prot. Dogmatik S. 66.

positive Forscher wie Th. Weber zu. — So arbeitet denn — von selbst, nicht tendenziös-apologetisch — die Religionspsychologie der Dogmatik in die Hände. Diese hat dann, von der (im heil. Geist und Glauben) erleuchteten Vernunft aus durch Rückschlüsse beides zu entwickeln: die anerschaffene (obschon selbst wieder entwicklungsfähige) religiöse Erkenntniskraft des Urmenschen und ihre Verkehrung durch den Sündenfall, die allerdings mit Recht von allen tieferen Denkern der alten wie auch der neueren Zeit, von Fr. v. Baader bis Steffensen, als tiefste, einschneidendste gefasst worden ist[1]). Die angeborene Gottesidee als Offenbarerin allgemeingiltiger religiös-sittlicher Wahrheiten ist dogmatisch sowohl wie anthropologisch (religionspsychologisch) nicht haltbar. Was vom anerschaffenen Vermögen übrig bleibt und nachweislich ist, das ist ein religiöser Trieb, der nach Verwirklichung des religiösen Verhältnisses strebt und beispielsweise bei Petran (s. oben S. 29; a. a. O. S. 243—275), freilich zu weit gehend, gut geschildert ist. Wir verstehen demnach diesen „Trieb“ im höheren, persönlichen Sinn: — nicht als ein dem religiösen Erkenntnisvermögen schlechthin Untergeordnetes, vielmehr hinausreichend über das bloss Intellektuelle und Objektive und unserem innersten Personleben zugewandt zu dessen Sicherstellung und Vollendung. Aber die konkrete Gestaltung und Erfüllung dieses Triebs, die scheinbar von ihm erreichten religiös-sittlichen Wahrheiten oder Normen sind nie und nimmer Erzeugnisse einer ewig sich gleichbleibenden Vernunft oder der naturnotwendigen überall gleichen Ausgestaltung eines innerlich Gegebenen. Wir haben hier vielmehr Ergebnisse einer geistigen Gesamtbewegung, einer religionsgeschichtlichen Entwicklung vor uns. Nur Trieb und Bedürfnis, also im weiteren Sinn auch Anlage zur Religion ist allgemein-menschlich, für unser Wesen sogar in erster Linie konstitutiv [2]). Aber sie harren erst ihres

---

1) Ueber die heiligen Reste der Gottesebenbildlichkeit und deren Erneuerung cf. Gen. 1, Ps. 8, Mt. 6, 23, Jo. 7, 9; 3, 21, Act. 17, 29 (Jo. 8, 36, Röm. 2, 14 f. u. 7, 22 f., 8, 2, Col. 3, 10 u. a.); 2 Cor. 3, 17, Jac. 1, 25 u. a.).

2) So selbst Strauss in seiner vor-materialistischen Periode (Chr. Glaubenslehre I, 379). Die Gottesidee sei „der Anlage nach in dem Wesen des menschlichen Geistes gegründet und werde durch äussere Wahrnehmungen und Erfahrungen nur entwickelt und zur Wirklichkeit

eigentümlichen, in der Geschichte vermittelten, in der Gemeinschaft angeeigneten Inhaltes. Kann doch auch nur von einer allgemeinen Sprach- oder Rechtsveranlagung, nicht aber von gemeinsamer Menschheitssprache, Ur- und Naturrechten die Rede sein. So würde z. B. ein „monotheistischer Instinkt“ bereits zu viel voraussetzen und Steinthal (Zeitschr. f. Völkerpsych. und Sprachw. II, 156) gegen Diestel's Eintreten für jenen Ausdruck Renan's (Jahrb. f. deutsche Theol. V, 699 f.) Recht behalten, wenn er sagt: „Ich kann auch solche Dispositionen des religiösen Geistes . . ., die ihrem besonderen Inhalte des Glaubens nach von vornherein bestimmt wären, nicht zugestehen. Eine Disposition zur Religiosität überhaupt liegt wohl im menschlichen Geiste, aber nicht eine so dem Gegenstande nach individuell bestimmte, dass in ihr ein so entschieden individuell begrenzter Inhalt wie der Monotheismus a priori gelegen sein könnte.“ — Die allgemeine, d. h. erkenntnistheoretische und psychologische Wahrheit der sog. angeborenen Ideen beruht ja überhaupt auf dem uns innewohnenden Trieb, zwischen den Vorstellungen die entsprechenden Beziehungen und die schliessliche Einheit herzustellen. Und zwar auf Grund allen gemeinsamer, denknotwendiger Gesetze, wie sie vor allem in den logischen und mathematischen Normen walten. Hier wird immer die nativistische Wendung gegen einen sensualistisch überspannten Empirismus Recht behalten, der, metaphysischen Vorurteilen zufolge, alles aus der sinnlichen Einzelerfahrung zu erklären wagt. Man wird sogar noch einen Schritt weiter gehend gewisse ästhetische, ethische und religiöse Allgemeindispositionen zum Wesen des Menschen fügen dürfen. „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, wie könnte es die Sonne blicken? Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, wie könnt' uns Göttliches entzücken?“ Manche reden daher, wie J. A. Dorner, geradezu von „Wahrheiten“, die „in der Seele schlummern, welche, wenn sie — sei es auch mittelst äusserer Anregung — erweckt sind, das Bewusstsein des Allgemeingiltigen und Notwendigen unmittelbar mit sich führen und daher nicht bloss aus der sinnlichen Erfahrung stammen“

---

gebracht“. — Die Betonung des „Wesentlichen“ gegenüber angeblicher Zufälligkeit und rein äusseren Entwicklungsbedingungen sichert unsere Betrachtungsweise vor positivistischer Uebertreibung.

(Gl.-Lehre I, 48). Aber dann müsste mindestens die Notwendigkeit der äusseren Anregung und das nur triebartige „Schlummern“ schärfer betont werden. Denn der Trieb harrt noch seiner Weckung und Entwicklung, die religiösen Vernunftpostulate bezüglich des Höchsten und Letzten, der Gottesgemeinschaft, des ewigen Lebens, sie erfordern erst die positive göttliche Bestätigung. Sie bedürfen einer entgegenkommenden göttlichen Kundgebung, um die hier nötige Sicherheit zu gewähren. Nur mit dieser Beschränkung mag der Wahrheitskern des Rationalismus zugestanden sein. In der That besitzt die wahre Religion und Glaubenslehre an den immanenten (theoretischen wie praktischen) Vernunfttrieben und -postulaten zwar nicht ihr Kriterium — denn der wahren Religion eignet ein Uebervernünftiges, ein erst in positiver Gotteskundgebung sich erschliessendes Mysterium, auch beweist das Postulat an sich noch nicht das Postulierte, — wohl aber hat sie an jenen Vernunfttrieben und -postulaten ein unentbehrliches Vergleichungsmoment, dem sie entgegenkommen und irgendwie entsprechen muss [1]). Dies der Sinn jener bekannten, in ihrem Gewicht oft überschätzten Schriftstellen wie Röm. 1, 18 ff., 2, 14 f., Act. 10, 35; 14, 7; 17, 23. Wenn daneben noch andere ganz gelegentliche Stellen wie Matth. 6, 23 (vom inneren Licht) oder Jo. 3, 21; 18, 37 (vom natürlichen Wahrheitssinn) als biblische „Psychologie“ weiter ausgenützt werden, als es die eben angegebene Beschränkung erlaubt, so hat u. a. Frank (System d. chr. Sittlichk. I, 113) solche Ausdeutungen treffend exegetisch zurückgewiesen. Vorstehende Anschauung ist denn auch das Wahrheitsmoment der „anima naturaliter christiana“ Tertullian's, sowie des Satzes: „nemo credit contra rationem“ beim Aquinaten, oder der Zwingli-These vom „Wahren und Göttlichen“ unter „den Heiden“, oder von J. Gerhard's „κοιναὶ ἔννοιαι“, oder endlich von Hermes' „Grundwahrheiten“, überhaupt von den Versuchen der spekulativen Theologie im Gegensatz gegen die beliebte nur methodologisch,

---

1) Vgl. die allgemeinere treffende Formel, auf die G. Heumann (Das Verhältnis des Ewigen und Historischen in der Relig.-Philosophie Kant's und Lotze's 1898, S. 71) die obige Wahrheit, Lotze interpretierend, bringt: „Der Geist hat, wenn er durch eine objektive geschichtliche Macht geweckt ist, die Fähigkeit, ein gedankenmässiges Urteil abzugeben, ob eine ihm zugemutete Aufgabe eine geistige sei.“

nicht sachlich berechtigte „christozentrische“ Einengung der Glaubenslehre (s. oben S. 14). Endlich wird von unserem, oben entwickelten, eingeschränkten Standpunkte aus ein gewisses Entgegenkommen auch der Religionslehre der grossen deutschen Philosophen gegenüber ermöglicht, die freilich ganz anders orientiert ist. Es gilt allerdings „die natürliche Affinität“ zwischen dem religiös „Wahren“ und unserer geistigen „Naturanlage“ hervorzukehren, also natürliche „gewisse Prinzipien“, die „jede selbst geoffenbarte Religion ... enthalten müsse“; auch eine solche setze sich nur durch als „mit der Vernunft in engste Verbindung tretend“, gemäss der „Urkunde, die unauslöschlich in jeder Seele aufbehalten ist“ (Kant, Relig. innerh. d. Grenzen d. bl. Vernunft, ed. Rosenkranz X, 187, 201). Doch brauchen wir nur den Namen Kant zu nennen, um die Schwächen und Grenzen dieser „vernünftigen“ Religionslehre mit ihrem pelagianischen Moralismus, mit ihrem Mangel an religiösem Empirismus und Geschichtssinn zu bezeichnen. Ebensowenig können wir nach dem allem Kant genannt haben, um der unvermittelten Ausbeutung seiner Erkenntniskritik seitens supranaturalistischer Apologeten sowohl wie der theologischen Neukantianer das Wort zu reden. Vergessen doch die ersteren, dass Kant's Philosophie gerade in der Tendenz auf Ueberwindung des Intellektualismus, d. h. in der Betonung des Rechtes des praktischen Geisteslebens ihr eignes Korrektiv und zukunftskräftiges Gewicht hat, mithin nicht einseitig erkenntnistheoretisch gewertet werden darf. Die neukantischen Theologen wiederum in ihrer dualistischen Verwerfung aller metaphysischen Erkenntnis bleiben bei einem überspannten Subjektivismus und Praktizismus stehen, zu dessen Ueberwindung sie bei Kant selbst Ansätze und Motive finden könnten.

Welches ist das Resultat all dieser religionspsychologischen Beobachtungen betreffs der Vorstellungsfunktion bis zu ihrer höchsten Spitze in der theoretischen (und praktischen) Vernunft? Allgemein ausgedrückt zunächst dieses, dass hier transsubjektive — ausser unserem Eigen- und Innenleben wirksame, in dieses eingreifende — Faktoren nicht nur im höchsten Grade wahrscheinlich, sondern notwendig sind, wenn wir über blosse Geistesdispositionen und Vernunftspostulate hinaus zu einer konkreten, Gewissheit bietenden Gestaltung des religiösen Vorstellungs-

lebens gelangen wollen. Nur durch Einwirkung objektiver Faktoren und Vermittlungen entwickelt sich dasselbe. Eine rein immanent erzeugte Gottesgewissheit ist Fiktion. Nimmer kann wahre Religiosität Vernunftglaube im Sinn einer Vernunft sein, die sich selbst Erkenntnis und Gesetze schafft. Nimmer ist die Vernunft jenes „innere Licht“, — sich selbst entzündend, selbstleuchtend, — ein Fixstern mit selbständiger oder selbstthätiger, von Anfang fertiger, immer gleicher Ausstrahlung. Auch nicht ohne weiteres durch das blosse Vorhandensein einer Zentralsonne (der göttlichen Vernunft) leuchtend und diese wiederspiegelnd; etwa wie die Ontologie das Accidenz unmittelbar mit der Substanz gegeben und wirksam denkt .... Es bedarf vielmehr ganz bestimmter Strahlensendung und Selbsterschliessung des göttlichen Lichtes. Es ist unmöglich, auf dem Weg der Selbstentfaltung allgemein religiöser Anlage zu einer sicheren Position zu gelangen: das kann in unseren Tagen nicht scharf genug betont werden. Dass selbst religiöse Genien, — trotz alles Schöpfens aus eignen Herzenstiefen, trotz alles Extatischen und Mystischen im Prophetismus — auf konkrete Beeinflussung und äussere Vermittlung angewiesen sind, sei hier nur angedeutet. — Was folgt hieraus für unsere Allgemeinbetrachtung? Zwar können wir an dieser Stelle noch nicht vergleichend die religionspsychologische Bedeutung des Intellektuellen den anderen Seelenthätigkeiten gegenüber entscheiden. Dennoch darf jetzt schon behauptet werden, dass dem religiösen Prozess eine bestimmte objektive Erleuchtung und intellektuelle Beeinflussung zu Grund liegen müsse. Eine Erleuchtung nicht in mystisch-pantheistischer Weise, sondern in einer bestimmten, allgemein zugänglichen, vor allem der Prüfung und Bearbeitung des Intellektes zugänglichen Form. Wird doch dem Geist des Menschen, des homo sapiens, überhaupt nur das ihm zum Bewusstsein Gekommene innerer Besitz. Selbst das „unbewusste Binnenleben“, das Gefühls- und Ahnungsmässige[1]) eignet ihm nur dann im Sinn einer geistigen Anschauung, Religion u. s. f., wenn intellektuell erfasst und verarbeitet. Religionsähnliche Regungen sind zwar dem Kinde (vgl. Preyer, oben S. 105, Anm. 3), dem Geisteskranken oder

1) S. oben S. 78 ff.

Idioten gemäss der erörterten allgemeinen Geistesdisposition nicht völlig abzusprechen, können aber mangels intellektueller Vollentwicklung nur als Ansätze, nicht aber als Religion und Glaube im strengen Sinne gelten. In diesem Sinne steht sogar die Vorstellungsfunktion logisch und auf das Ganze, d. h. auf den abgeschlossenen inneren Prozess gesehen, obenan. Mögen denn gegenüber einseitigem Voluntarismus und Praktizismus neuerer (von Ritschl etc. beeinflusster) Religionspsychologen deren Bekämpfer[1]) die hohe Bedeutung des Intellekts vertreten, ohne (wie E. König) in Intellektualismus zu verfallen! Von den Neueren sei Petran (a. a. O. S. 192f.; S. 259 und 73 vom „angebornen intellektuellen Trieb oder Kausalitätsbedürfnis") und Franke (Neue Ki. Zeitschr. 1898, N. IV) erwähnt, die das Noetische auch in der sittlichen Sphäre, im *μετανοεῖν*, energisch zur Geltung bringen. Ferner Kölbing (Jahresber. d. th. Semin. d. Brüder-Gem. 1896), demzufolge die Religion nur denkbar ist, wenn die Seele ihr eigenartiges Erlebnis bewusst von andern inneren Erlebnissen zu unterscheiden weiss und reflektierend sich zum Bewusstsein bringt. Kölbing in seinen feinsinnigen religionspsychologischen Untersuchungen fordert also dasselbe Kriterium, das wir für die religiöse Phantasie beanspruchten (s. oben S. 98, Anm. 1). Jene Abschätzung und Unterscheidung kann nun freilich nicht ohne „Wertbeurteilung" vor sich gehen. Aber auch mit dieser muss sich, reflexionsmässig vorgestellt, die Ueberzeugung vom Dasein und Sosein des religiösen Objektes verbinden. „Die Religion kann nicht bestehen ohne religiöse Weltanschauung und diese nicht ohne Ueberzeugung von ihrer transscendentalen Wahrheit; der Mangel dieser „subjektiven Ueberzeugung" dieses „intellektuellen Glaubens", beispielsweise der „theoretische Skeptizismus" müsste die Religion allmählich „entwurzeln"; — ohne die „Vorstellung fehlte derselben ihr „Ausgangspunkt[2]) wenigstens für das Be-

---

1) Wir erwähnen nur: Kübel, Kähler, Köstlin, Lasson, Vict. von Strauss und Torney neben den sofort zu Besprechenden.

2) Schon Herbart (kurze Encyclop. d. Philos. 1841 S. 65) erklärte, die „bestimmte Einsicht sei der Religion nicht gleichgiltig, sondern gehöre zum Bedürfnis derselben. Denn ihre Tröstung, Ermahnung, Erhebung müsse einen **Punkt** haben, von dem sie **ausgehe**". Doch ist

wusstsein". So E. v. Hartmann (Rel. d. Geistes S. 32, 17ff., 23f.), den freilich sein religionspsychologischer Standpunkt einem einseitigen Intellektualismus zutreibt. Ein immer wieder drohendes Extrem, in das auch Koch verfällt, wenn er — an die nüchtern Herbart'sche Weise erinnernd — alles Religiöse, auch das scheinbar Intuitive, auf blosse Vorstellungen reduziert (a.a.O. S. 93ff., 108 und die Glaubensdefinition S. 131).

Jedenfalls ergibt sich für das Intellektuelle eine doppelte religionspsychologische Bedeutung: das Bewusstwerden der ersten objektiven Anregung und Erleuchtung überhaupt, sodann das schlüssliche Vollbewusstwerden oder völlige urteils- und überzeugungsmässige Erfassen des religiösen Objekts. Die in uns erregten Vorstellungen werden erst objektiv an uns herangebracht durch die Gemeinschaft, durch unsern so beeinflussten Entwicklungsgang, ehe wir zur lebendigen, eigenpersönlichen Gestaltung des religiösen Innenlebens gelangen. Erst so, auf dem Weg rezeptiv entstandener Gottesvorstellung gestaltet sich das aktive Gottesbewusstsein. Und dieses wieder vollendet sich nur auf der höchsten Erkenntnisstufe.

Man mag immerhin den Nachweis führen, die subjektive Religion gründe und gipfle letztlich im Erlebnis unseres Selbstgefühls wie in der Selbstentscheidung unseres Willens: Beides kommt nur durch Mitwirkung der bewusstgebildeten Vorstellung und diese wieder nicht anders denn durch Sollizitierung unseres Bewusstseins von aussen her, d. h. hier durch eine höhere Macht, zu stande. Es bleibt demnach bei der Notwendigkeit der Vorstellungsfunktion auch für das religiöse Fühlen und Begehren. Es bestätigt sich hier im Besonderen unsere allgemeinpsychologische Entwicklung (s. ob. S. 46ff.), wonach das Intellektuelle das äusserlich Anregende und innerlich Klärende, Gefühl und Wille aber das innerlich Gründende und Entscheidende, immerhin ohne die Vorstellung nicht zu geistigem Vollbesitz Hindurchdringende darstellte. Es bleibt dabei, dass auch im Wollen die Auslösung des vorher schlummernden Triebes nur durch die Vorstellung des fördernden und hemmenden Gegenstandes erfolgt, dass ferner nur durch sie das Gefühlsleben geklärt wird,

---

dieser Ausgangspunkt des Intellektuellen in dem oben präzisierten und eingeschränkten Sinn zu verstehen.

dass erst auf sie bezogen der empfundene Seelenzustand ein bestimmt und völlig bewusst werdendes Gefühl ergiebt. Hiemit ist der oben beanspruchte relative Primat der Vorstellungsfunktion — zwar nicht hinsichtlich des Innersachlichen, nicht hinsichtlich des Wertes und Ziels, wonach sie nur sekundär, wohl aber im Blick auf das Logische und Ganze des religiösen Prozesses erwiesen: Ihr Vorrang hinsichtlich der inneren Klärung und der äusseren Vermittlung der vielleicht nicht auf intellektuellem, sondern intuitiv-mystischem Weg uns erstandenen religiösen Gewissheit. Für jene Klärung wie diese Vermittlung hat Heumann (a. a. O. S. 56. 64) Lotzes Ausführungen (III, 550ff.), mit denen hier die unseren sich decken, treffend dahin zusammengefasst: „Den physischen Reizen auf sinnlichem Gebiet entsprechen auf intellektuellem unmittelbare Einwirkungen auf das Innere des Gemüts seitens des Absoluten. Auch hier würde die Einwirkung auf eine hinter ihr liegende Thatsache weisen, sodass der Eindruck, der für sich noch nicht Erkenntnis ist, nun die Aufgabe stelle, ihn in Erkenntnis zu wandeln. Wie sinnliche Eindrücke erst zur Erfahrung werden durch das Denken, so würde ... zur Offenbarung die Stimme des religiösen Ergriffenseins erst durch die Arbeit des Nachdenkens, welche aus der Anschauung einen Zusammenhang von Begriffen gestalten würde“. Ebenso zutreffend wird die Notwendigkeit objektiver Vermittlung dargelegt. „Zwar wohnt dem Menschen ... auch auf dem Gebiet der Religion eine höhere ideale Tendenz inne. Diese bedarf (aber) einer ganzen Reihe von Anregungen ... vor allem durch die grossen geschichtlichen Mächte ... Eine religionsphilosophische Untersuchung darf das religiöse Subjekt nicht völlig aus dem Zusammenhange isolieren, in dem es erst wird, was es sein soll ... die Vollzugs-Form des geistigen, also auch des religiösen Lebens ist überall dieselbe. Aber der Inhalt wird den Menschen von aussen her dargeboten“. Bezüglich der Notwendigkeit solcher Darbietung oder Vermittlung (äusserlich durch Tradierung in der Geschichte wie in der Einzelerziehung) hätte das Nähere erst eine weitere „glaubens-psychologische“ und „religiöshistorische“ Untersuchung zu bieten (s. oben S. 6 u. 7). Doch erfordern unsere bereits gewonnenen Voraussetzungen schon hier den Schluss auf den Autoritätscharakter aller religi-

ösen Position. Vor allem den Hinweis auf die Notwendigkeit objektiver göttlicher Darbietung und rückhaltloser Hingabe an sie, absoluter Spontaneität (Initiative) auf göttlicher, reiner Rezeptivität auf menschlicher Seite wenigstens zu Anfang des Prozesses. Nicht minder sei hier schon die unentbehrliche Darbietung religiöser Objekte auch an den allein des Prüfens und Vollbewusstseins fähigen Intellekt betont; endlich die Forderung einer gleichfalls objektiven geschichtlichen Vermittlung, weit über den Immanenzstandpunkt oder Subjektivismus vermeintlich rein innerlicher Erleuchtung und Einzeloffenbarungen hinaus. Hier greift vielmehr nach unseren Voraussetzungen das „historische Motiv des Glaubens" (vgl. Fechner, Die drei Motive des Glaubens 1863, S. 1 ff., 14 f., 39 ff.), Platz, das jedoch erst jene besondere „glaubenspsychologische" Untersuchung näher entwickeln könnte.

Aus dem bisherigen erhellt bereits die hohe Bedeutung der religiösen Vorstellungsfunktion, aber auch — und dies führt uns einen Schritt weiter — ihre Schranke. Den relativen Primat derselben (s. oben S. 47, 112) zugegeben und festgehalten, will gleichwohl die Notwendigkeit und Art der Mitwirkung der anderen seelischen Thätigkeiten gewürdigt sein.

Wir knüpfen wieder an unsere allgemeinpsychologischen Ergebnisse an. Es war der zunächst nur rezeptive, mittelbare, nach aussen projizierende Charakter der Gedankenwelt gegenüber der Unmittelbarkeit und reinen Selbstbezogenheit in der Welt der Triebe, Gefühle und Strebungen. Wir erinnerten dabei an Ritschl's gesunde Religionspsychologie im Gegensatz zum Intellektualismus der antiken Philosophie und Scholastik. Wir verwiesen auf die neuere Philosophie, auf Paulsen, Wundt. Wir erwähnen noch Hugo Delff, der gerade aus erkenntnistheoretischen Erwägungen den Intellektualismus lebhaft bekämpft. Ueber das Wesen eines Objekts — führt er aus — habe nicht der Verstand, sondern die Empfindung, die Wahrnehmung, die Intuition zu entscheiden. Bestehe doch „unser ganzes Wesen nicht in Vorstellung und Denken, diesen Schemen der blos formalen Subjektivität"; das Entscheidende sei vielmehr ein „unmittelbares Ergreifen, Mitempfinden und Erschauen" (die Hauptprobleme der Philos. u. Religion 1886, S. 40 ff.). Eine grossartige Darstellung des religiösen „Intellektualismus" bietet

endlich Eucken (Einheit des Geisteslebens 1888, S. 63 ff.; vgl. S. 241 ff. Vgl. E. v. Hartmann, Relig. d. Geistes, S. 6 ff.; Rauwenhoff, Rel.-Philos., S. 114 ff.). Um nun selbst die Schranke der religiösen Vorstellungsfunktion näher zu bestimmen, wiederholen wir unser allgemeinpsychologisches Endergebnis. Hienach sind erst „die Gefühlserregungen und Willensspannungen dem innersten Personleben“ zugewandt und entsprechend (s. oben S. 47 f.). Doch mussten wir den Gegensatz zwischen dem Intellektuellen und dem Gefühls- oder Willensmässigen aus unhaltbarem Dualismus zur „Duität“ ermässigen und eine einheitliche Zusammenfassung fordern (s. oben S. 48 f.). Gerade im Religiösen offenbart es sich, wie sich die Extreme des Intellektualismus einerseits und des Gefühlsüberschwangs (des „Mystizismus“) andererseits berühren. Folgt aus letzterem eine oft klägliche „Verstümmelung des geistigen Lebens“ [1]), so erzeugt ersterer eine nicht minder engherzige, die Glaubensfülle einengende „Resignation“. Man erkennt zwar im Prinzip das religiöse Geheimnis an; die Folgerungen und Rückschlüsse daraus zu ziehen will man sich nicht entschliessen. Der auch für das Religiöse berechtigte Erkenntniskritizismus wird zur tötlichen Skepsis. — Um so genauer wollen die religionspsychologischen Schranken der Vorstellungsfunktion beachtet sein. Allerdings „dient das Intellektuelle dazu, die (relig.) Erregung zu erneuern und zu befestigen“ [2]). Aber das Ursprüngliche, die erste „Erregung“, darf nicht im objektiven Vorstellungsbereich, sondern muss in dem tieferen Triebleben, sofern es dem Selbstgefühl, dem innersten Personleben zugehört, gesucht werden. Ist Gnosis und Lehre eine höhere Erscheinungsform der Religion als elementare Herzensfrömmigkeit? Der Schriftgelehrte oder Religionsphilosoph ein besserer Typus als der Prophet und Mystiker? Trifft nicht Rothe's Spott gar manchem gegenüber zu, wenn er fragt, ob die subtile Ausgestaltung des Dogma Ziel der Weltgeschichte, des Reiches Gottes sei? [3]) Finden wir nicht sogar bei Religionsphilosophen wie Paulsen und F. A. Lange eindringenderes religionspsychologisches Verständnis als bei

---

1) Lobstein, a. a. O. S. 38.
2) Sabatier, a. a. O. S. 365.
3) Stille Stunden 1876, S. 340, 344.

manch einem ihrer Gegner, wenn etwa Lange an die Faktoren der Not und Heilssehnsucht erinnert und wie dieselben den Faktor der Aufklärung im religiösen Prozess weit überböten, geschweige den tötlich kalten Kult der „Kogitantenreligion" und das „einseitige Vorwalten des Verstandesprinzips" bei den „freien Gemeinden"![1]) Ja selbst derjenige Religionsphilosoph, der dem Intellektualismus zuneigt und die Dogmatik allmählich in seine religionsphilosophische Disziplin aufgelöst sehen will, — auch er bekämpft den Irrtum, als bestände die Religion vorwiegend im Vorstellen. Auch ihm ist Letzteres, — obwohl „Ausgangspunkt des religiösen Lebens ... wenigstens für das Bewusstsein", — doch gleichzeitig eine nur mittelbare, insoferne sekundäre Funktion zur „Beförderung" der eigentlich primären, welche im Gefühl und Willen vorwalte. „Das religiöse Verhältnis braucht die vorstellenden Funktionen zu seiner Ermöglichung, aber es besteht nicht in solchen". Es gründet vielmehr dort, „wo der Mensch trotz aller Bethätigung nicht aus sich herausgeht, sondern in sich ... und bei sich bleibt, d. h. im Gefühl". Dieses ist „die religiöse Grundfunktion". Doch lässt auch Ed. v. Hartmann das letztere nicht allein, nicht isoliert gelten; denn als solches sei es völlig neutral[2]). Ebenso bricht sich in beiden Lagern unter den Anhängern Hegels wie Schleiermacher's die Erkenntnis Bahn, dass das religiöse Verhältnis nicht in einer seelischen Thätigkeit — ja nicht einmal in dieser vorwiegend — sich erschöpfe. Hatte doch Hegel selbst das Denken nicht so einseitig betont, wie immer wieder korrigierend behauptet wird[3]). Ebensowenig wollte sich Schleiermacher's Gefühlstheorie völlig isoliert geben. Schon die „Psychologie" (S. 60ff.) und „Dialektik" (S. 429) lehnte die Trennung der einzelnen Seelenvermögen in gegeneinander selbständige Funktionen ab. Die Glaubenslehre sodann stellte fest, dass das „erregte Gefühl in einem es fixierenden Denken zur Ruhe komme, dann in ein es aussprechendes Handeln sich ergiesse" (§ 3,4). Schleiermacher's Aeusserung Jakobi gegenüber, worin er „Verstand und Gefühl"

1) Gesch. d. Materialism. II^5, 503—506.

2) Religion d. Geistes S. 23f., 27f. 29f.

3) Vgl. die Zurechtstellung bei B. Nitzsch, a. a. O. S. 61f.; Pünjer, Gesch. d. chr. Rel.-Philos. II, 233f.

als aufeinander zu beziehen zusammenfasst, haben wir oben (S. 37 Anm. 1) mitgeteilt. Mehr und mehr wird zugestanden, dass das komplizierte seelische Phänomen der Religion sich nicht in einem isolierten Seelenvermögen erschöpfe [1]. — Dann wird aber auch die Annahme eines neuen, gegen die „profanen“ Seelenthätigkeiten selbständigen, also unmittelbaren und völlig eigenartigen Religionsorgans schweren Bedenken unterliegen. Mussten wir doch bereits im allgemeinen (s. ob. S. 50) gegen das beliebte Auskunftsmittel uns wenden, für eine problematische, komplizierte seelische Erscheinung kurzerhand ein neues „Seelenvermögen“ aufzustellen. Wir nannten das Tautologie. Man mag es auch, wie Koch (a. a. O. S. 52 ff. 93) als ein „Erklärungsmittel metaphysischer Art“ bedenklich finden. Jedenfalls bleiben wir innerhalb der bereits den „angeborenen Vermögen“ gegenüber angewandten Verfahrungsweise, wenn wir mit dem zunächst Feststehenden, dem Allgemeinpsychologischen, beginnen und erst von hier aus und falls letzteres als Erklärungsmittel versagt, ausser-, bez. überpsychologische Momente zu Hilfe rufen. So stellen wir uns der Religionserklärung mittels eines „inneren Lichtes“ der Vernunft entgegen, oder derjenigen mittels des verbe intérieur bei E. de Pressensé u. a. So verfahren wir denn auch mit demjenigen religionspsychologischen Begriff, der vom Intellekt zum Gefühl hinüberleitet und zwischen gesteigertstem Vorstellen auf der einen, intensivstem Fühlen auf der anderen Seite die Mitte hält.

Es ist der Begriff der Intuition, jenes unmittelbaren Innewerdens, wobei Vernunft, Phantasie und Gefühl gleichsam über sich selbst hinausgehoben eine neue Seelenkraft zu entbinden scheinen. Wir dürfen aber hiebei, wir wiederholen es, zunächst nur von einer Steigerung — nicht von einer absoluten Neubildung, sondern von höchstens relativ neuen Formen — reden. Ersetzt man diese Steigerung der genannten normalen Thätigkeiten durch eine ausserordentliche neue oder neugebildete — die Intuition in letzterem Sinn verstanden — so begegnet das den bereits berührten Bedenken. Jakobi's „Schauen der Ahnung“

---

1) Vgl. die oben (S. 49) erwähnten Forscher, wie Biedermann, Ritschl, Tröltsch, Chantepie de la Saussaye und E. v. Hartmann auf S. 23.

und „Gewissheit aus erster Hand[1])“, Fries' „Ahnung des Ewigen in der Erscheinung des Endlichen[2]) — Scheiermacher's „intellektuale Intuition“, M. Müller's „Sinn und Geschmack für das Unendliche“ — E. de Pressensé's „sentiment réligieux“ oder A. Réville's „sentiment sui generis, qui nait spontanément dans l'âme“[3]) — V. v. Krauss' unmittelbares „erkenntnisloses Gottesbewusstsein als geistige Vernunftanschauung“[4]) — diese und ähnliche Aufstellungen sind nur so lange richtig, als sie nicht unpsychologisch mit einem völlig Neuen einsetzen, als sie nicht die oben zugestandene Entbindung und Steigerung des bereits Gegebenen durch ein völlig heterogenes — ebenso selbständig wie unmittelbar erfassendes „Religionsorgan“ ersetzen. Wir unsererseits, im Rahmen der bisherigen Entwickelung bleibend, begnügen uns zunächst, die psychologischen Grundfunktionen ins Auge zu fassen, sei es auch in einer gewissen Umbildung und Beziehung unmittelbar zu unserem innersten Personleben, also auf ihrer höchsten Stufe, in ihrer gesteigertsten Kraft. Dies führt uns aus dem Bereich des Objektiven, nämlich der Vorstellungsfunktion, ins subjektive Gebiet des Fühlens und Wollens hinüber.

IV.

Die allgemeinreligiöse Bedeutung der Gefühlsfunktion.

Vorausgeschickt sei die Erinnerung an unsere früheren Ergebnisse, wonach dem Gefühl das Gepräge der Selbstbezogenheit, einer empfundenen inneren Zuständlichkeitsveränderung eigne (s. oben S. 37, 48)[5]). Freilich bleibt es, wenn nicht unmittelbar auf unser Ich bezogen, wenn noch nicht zum Selbstgefühl gesteigert, zunächst nur ein Formales, das seinen Inhalt

1) Von den göttlichen Dingen 1799, S. 204.

2) Neue Kritik der Vernunft I, 341 ff.; vgl. de Wette, Religion und Theologie S. 9 ff.

3) Prolégomènes de l'histoire relig. p. 94.

4) Beiträge zur Erkenntnistheorie etc. 1895.

5) Daraus folgt der Charakter der Unmittelbarkeit und Totalität, indem das Gefühl nicht nur einen beschränkten Teil unseres Wesens, sondern dieses selbst in seiner Totalität ergriffen darstellt (s. oben S. 37 ff.)

erst durch die Art der Vorstellung bekommt (W. Volkmann, R. v. Volkmar, Lehrb. d. Psychol. 1876 II², 307). Durch die Art nämlich, wie das Ich einer durch äussere oder innerliche Eindrücke verursachten Zustandsveränderung inne wird vermittelst der Ausdeutung (Vorstellung) jener Ursächlichkeit entweder als eines Fördernden oder Hemmenden. Der Gefühlsinhalt ist dann kein uninteressiertes Vorstellungsbild, sondern ein in seinem Wert für das Ich empfundenes Erlebnis, ein als lebensfördernd oder -hemmend erfahrener Wert. Andernfalls bedeutet das Gefühl „nichts als die leere Formel des Subjektiven, in der sich jeder beliebige Inhalt, ob wahr oder falsch, erhaben oder nichtig, dem Subjekt als sein Eigentum darstellt“ (Hegel, Phil. der Religion I, 27, 72 und die bekannte Vorrede z. Hinrich's Religionsphilosophie). Es ist hier der Ort, in kurzem Schleiermacher's Religionspsychologie zu berühren, wobei zunächst auf die Bemerkungen zur Psychologie, Dialektik und Glaubenslehre auf S. 116 verwiesen sei. Gewiss hatte Hegel gegenüber jeder Ueberspannung und Vereinzelung des Schleiermacher'schen Ausgangspunktes recht, dass nicht schon im Gefühl als solchem der Ort der Gottesberührung denkbar sei. Es ergäbe dies — losgelöst von der Gewissens-, Willens- und Bewusstseinssphäre — das Widerspiel einer „Religion des Geistes“, eine rein passive, unmittelbar immanente, also naturhafte Ueberwältigung durch das Göttliche oder etwa eine auf ausserordentlicher Gefühlsspannung beruhende exstatische Erregung, die schliesslich ebenfalls aus dem Gebiet des Persönlichen, Ethischen in das der Naturreligion, bez. der Hallucination zu verweisen ist. Die Ueberspannung des berechtigten Strebens, die Eigenart des Religiösen gegen alles nur Reflektierte und dem Kritizismus Offene sicherzustellen, diese „psychische Internierung der Religion“ weist allerdings die Schleiermacher'sche Gefühlstheologie in den Bereich der Romantik[1]). Die objektive Erkenntnis, das gemein-

1) Vgl. ausser Ritschl selbst: Kattenbusch, von Schleiermacher zu Ritschl 1892, S. 24ff. über die theologische Romantik und ihre einseitige Betonung der „stimmungsmässigen Apperzeption und Intuition“, also der lediglich „subjektiv, ästhetisch gearteten Eindrücke“. — „Gedanken stehn zu fern“ (L. Tieck); „Gefühl ist alles...“ (Goethe). — Man hat für diese Wendung der Theologie noch eine andere Parallele. Rousseau,

sam Geltende, Geschichtliche tritt zurück. Die thatsächlich zunächst nur formale inhaltlich unbestimmte religiöse Bewusstseinsweise erscheint bereits mit dem Inhalt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, des Gottesbewusstseins erfüllt, der dogmatisch erhobene christliche Bewusstseinsinhalt infolgedessen zum Teil weniger christlich als allgemeinmenschlich, hin und wieder selbst naturalistisch, in jedem Falle aber abgeblasst, unbestimmt und ungeschichtlich. Dies der Wahrheitskern in Hegel's bekannter Kritik der Gefühlstheologie, dass sie nicht weniger „der geoffenbarten Religion" als „der vernünftigen Erkenntnis" zuwider, ja dass mit dem „Appelieren an das eigne Gefühl" „die Gemeinschaft unter uns abgerissen" sei und wir uns vom „Boden des Allgemeinen" in das Gebiet des Zufälligen, der „Partikularität" begeben. Die Religion müsse „im Herzen gehabt werden; Herz aber sei mehr als Gefühl", nämlich eine anhaltende Bewusstseinsweise, nicht bloss eine augenblickliche, zufällige Erregung (a. a. O. I, 75). So hatte schon Kant geltend gemacht: „Gefühl hat jeder nur für sich und kann es andern nicht zumuten, also auch nicht als Probierstein der Echtheit einer Offenbarung anpreisen. Denn es lehnt schlechterdings nichts, sondern enthält nur die Art, wie das Subjekt in Ansehung seiner Lust und Unlust affiziert wird, worauf gar keine Erkenntnis begründet werden kann." „Gefühle bringen keine Erkenntnisse[1]." So droht die Gefühlstheologie die Welt des Wissens von der der religiösen Erfahrung und Erkenntnis zu isolieren, damit aber auch letzterer das Gepräge des Unbestimmten, Problematischen, nur zum Teil Erkennbaren aufzudrücken. — Wir haben die Einseitigkeiten Schleiermacher'scher Religionspsychologie hervorgehoben, ohne damit sein unvergängliches Verdienst irgend schmälern zu wollen. Vor allem bleibt ihm das Verdienst der „Unabhängigkeitserklärung" der Religion, wenn der Ausdruck gestattet ist. Er

---

der Bahnbrecher für die Wendung zu Unmittelbarkeit — derselbe, der das Gefühl da beginnen lässt, wo das Denken aufhöre, flüchtete bereits gegen Reflexion und Skepsis in das Asyl des Gefühls. La preuve intérieur ou le sentiment est la seule, qui puisse rendre invincible toutes les autres..." (Brief von 1769). C'est, parsque mon coeur m'y porte, mais non démonstration (Brief an den Erzbisch. Beaumont). „Exister pour nous, c'est sentir; notre sensibilité est ... antérieure à notre intelligence" (Emil).

1) Vgl. O. Pfleiderer, Religionsphilos. I, 306 ff.

bleibt — ein Baron, Kant und Fichte der Theologie — der Herold des recht verstandenen religionspsychologischen Empirismus wie Idealismus; der Bahnbrecher der methodologischen Wahrheit, dass nächster Ausgangspunkt und Stoff aller theologischen Arbeit nur dasjenige zu sein vermag, was in Beziehung zu unserem Selbstbewusstsein steht, was Gegenstand vorangehender grundlegender religiöser Erfahrung ist. Der grosse Psychologe und Dialektiker hat doch nicht etwa nur in Rücksicht auf seine pantheisierende Metaphysik, sondern in richtiger Würdigung der Schwierigkeiten des Gottesbegriffes wie der religiösen Eigenart nicht dem Intellekt, sondern dem tieferen Gefühlsleben das Vorrecht verliehen, Ausgangspunkt der Gotteserfahrung zu sein. Nicht die in der Welt der Gegensätze versierende Erkenntnis, nicht der in den Widerstreit zwischen Freiheit und Abhängigkeit hineingestellte Wille, sondern nur das Gefühl, das absolute Abhängigkeitsgefühl erhaben über das Gegensätzliche — könne hinsichtlich des absoluten, gegensatzlosen Wesens der Gottheit in Betracht kommen (Dialektik, ed. Jonas § 216, S. 151 ff.; Gl. Lehre § 4). Der Intellekt für sich ist der Gottesanschauung keineswegs kongenial, nimmer zureichend für die Erfassung dessen, dessen Begriff die Identität mit dem Gegenstand ausmacht; — daher, mit Jakobi zu sprechen, ein nur gewusster Gott gar kein Gott ist, oder, wie Schleiermacher selbst (a. a. O. 154 ff.) es ausdrückt: „Wir haben ... nur insofern einen Begriff von Gott, als wir ... ihn in uns haben.“ Es ist das Moment des Unmittelbaren, ein Erfassen auf die oben (S. 117 f.) berührt und richtig gestellte intuitive Weise — also nicht erst durch reflektierende und verobjektivierende Verstandesthätigkeit, nicht erst im veräusserlichenden Mechanismus des Neben- und Nacheinandersetzens, sondern ein gegenwärtiges Innewerden, ja Einswerdens mit dem Gefühlsobjekt. Nur so entspricht es dem Gottesbegriff wie der praktischen Selbstäusserung aller echten Religiosität. Sie ist nicht Erfassen einer Lehre, sondern anempfundenes, mitgelebtes Leben; ein Ergebnis nicht der Denknotwendigkeit, sondern des Lebensdranges, der Gemütserhebung, Willensentbindung und Gewissenbefriedigung. Religion in ihrem Kern ist mehr als Religionsphilosophie, mehr als der korrekteste Gottesbegriff und die ausgebreitetste religiöse Erkenntnis, ganz anderer Art als Kultur und Moral selbst in ihrer höchsten Vollendung.

Wie gestaltet sich mithin das religionspsychologische Verhältnis von Intellekt und Gefühl? Belassen wir immerhin die Vorstellungs- und Erkenntnissphäre in ihrer Bedeutung, die wir ihr nicht bloss für die vollbewusste Entfaltung des religiösen Prozesses, sondern bereits für dessen primäre Vermittlung zugestanden! (oben S. 97—100). Gleichwohl benötigt derselbe einen anderen völlig eigenartigen, that- und ursächlichen Untergrund, auf dem er dann erst sich auferbaue. Er verlangt ein anderes Zentrum, ein tieferes, innerlicheres Motiv, das sich nimmer auf die theoretische Vergegenständlichung und Nachbildung des religiösen Objektes beschränkt, sondern einen — nach unseren voluntaristischen Voraussetzungen (s. ob. S. 37, 45 f.) — zugleich gefühls- und -willensmässigen Eindruck darstellt, mittels dessen das religiöse Objekt sich mit dem Zentrum unseres Personlebens verbindet. Nur das Innerste unseres Geisteslebens — nämlich die das Selbstbewusstsein und übrige Wissen erst untergründende Domäne des Selbstgefühls, der Selbstbehauptung, der Lebensentfaltung und -bereicherung — mit ihrem unendlich reichen, stets gegenwärtigen Gefühlsgehalt (s. ob. S. 36f.), mit ihren unendlich kräftigen Willens- und Gewissensregungen, mit ihrem Charakter des Zentralen und Totalen (s. oben S. 118 Anm. 5) — nur dies entspricht dem überreichen und -mässigen (absoluten) Charakter des religiösen Objekts, seiner uns zugewandten Allmacht, Heiligkeit und Seligkeit. Der Mittelbarkeit und Unselbständigkeit der Vorstellungssphäre, wie sie besonders Lotze (Mikrokosmos I², 227) betont hat, ist das Allbeherrschende unseres Gefühls- und Willenslebens gegenüberzustellen. Ich sage allbeherrschend, weil es durch das persönliche Interesse und die Wertbeurteilung, die es anregt, auch unseren gesamten Vorstellungskreis regiert, sonderlich aber — und dies ist das Entscheidende — unsere religiös-sittlichen Vorstellungen nicht nur begleitet, sondern förmlich umbildet. Aus gleichgiltigen zu interessierten, aus rein sachlichen zu „ichmässig gefärbten", wie man es passend nannte (vgl. Th. Franke, die Entwicklungsgeschichte des sittlichen Gefühls etc. 1894, S. 7)[1]. Es findet also bei der religi-

1) Etwas ähnliches — nur für das religiös-sittliche Gebiet zu wenig bestimmt — deutet E. v. Hartmann (d. Relig. d. Geistes, S. 50) an. Er nennt „das Gefühl diejenige Funktion", bei welcher „das Ich ... die ge-

ösen Vorstellung das psychologische Phänomen einer Umbildung statt, welches wir in unserer Voruntersuchung erst als Neubildung und qualitative Umgestaltung der Vorstellungsinhalte angedeutet (S. 36), dann im organisch genetischen Sinn gegen einen mechanischen Dualismus näher entwickelt haben (S. 49). Das Intellektuelle erschien in den Dienst der Gefühls- und Willensbethätigung hineingezogen, in ihre Zwecke der Selbstbehauptung und Lebensförderung mit aufgenommen und so selbst gesteigert, bez. umgestaltet. Eine eigenartig und selbständig neu gestaltete Anschauungs- und Urteilsform ist's auf dem Grund der alten Vorstellung, die in ihrem Werte eines „Seinsurteils“ belassen bleibt[1]).

---

samte ... Aussenwelt nur mitspielen lässt, insoweit es dieselbe in seine eigene Zuständlichkeit hineinreflektiert“.

1) Unserer ganzen Auffassung nach werden die sog. religiösen Wert-„Urteile“ schon dadurch weit über das bloss Subjektive hinausgehoben, dass auch bei den letzteren das intellektuelle, das von aussen, bez. oben herzugebrachte theoretische Moment zur Anregung und Mitbildung unerlässlich ist. Sofern dies Moment auch von den Religionspsychologen Kant-Lotze'scher Observanz eingeräumt und in die Gottes-, bez. Christusoffenbarung gesetzt wird, zeigt sich bei ihnen ein erfreuliches Zurücklenken vom anfänglichen Dualismus (s. oben S. 38, Anm. 1) Schon Kattenbusch suchte dem Verdachte zu begegnen, als käme bei Ritschl's religiöser Erkenntnistheorie „das Seinsurteil in Wegfall“ (Theol. Lit.-Z. 1882, S. 156). Dann, als die Rufe: „von Ritschl weg“ (vgl. Häring in d. Chr. Welt 1895, N. 6) sich mehrten und man vom toten Geleise einer überspannten Methode in neue, dem Spekulativen wie Psychologischen und Geschichtlichen wieder aufgeschlossene Bahnen zurücklenkte, (vgl. Harnack, J. Weiss, E. Tröltsch, a. a. O. 1896, S. 91ff. u. a.), da begann auch eine genauere „Revision“ der Ritschl'schen Erkenntnistheorie (vgl. Herrmann, Theol. Lit.-Z. 1892, S. 383). Besonders Traub hat deren Haltlosigkeit bezüglich des „Werturteiles“ blossgelegt, dessen Objektivität der Meister (Rechtf. und Versöhnung III³, 194ff.) zunächst zwar anerkannt, aber doch wieder subjektivistisch eingeschränkt und verklausuliert hatte (Traub in d. Zeitschr. für Theol. und Kirche 1894, S. 101. 110ff.). Ferner gelten auch für Kaftan die „theoretischen Glaubenssätze, die allerdings von ganz anderer Art ... als die gewöhnlichen theoretischen Urteile“ seien, als „theoretische Sätze“ von „objektiver Bedeutung“: — „theoretische Urteile, die auf Werturteilen beruhen“ (Wesen d. chr. Relig., 2. A., S. 48, Theol. Lit.-Z. 1893, N. 25). Und Vorbrodt der diesen Rückzug Kaftan's beklagt, muss seinerseits zugestehen: „das Werturteil steht ohne Seinsurteil irgendwie in der Luft, Seinsurteil ohne Werturteil ist der

Keine schlechthinnige Neubildung im Sinne schroffen Gegensatzes zwischen religiösem Erkennen und Welterkennen, Glauben und Wissen; vielmehr eine Umbildung und Erhebung niederer, sozusagen unterpersönlicher Vermögen in relativ höhere, dem Personleben entsprechendere. Wenn man will, eine Anwendung des Entwicklungsgedankens auf das Psychische: sparsame, gesetzmässige Benützung der gegebenen Elemente zu relativ neuen komplizierteren Gebilden.

Wir erweitern diese Betrachtungsweise. Wir fassen von hier aus die religiöse Apperzeptionsweise überhaupt ins Auge. Auch sie ist nichts psychologisch Neues, gegen das übrige Seelische Isoliertes, sondern stufenweise Umbildung und Erhebung der rein reproduktiven Vorstellungsweise in relativ produktive, intuitionsartige Phantasiethätigkeit (s. ob. S. 104) und beider wiederum in eine zusammenschauende und -fassende Vernunftanschauung als dem Uebergang von der objektiven Denkthätigkeit zu jener Gefühls- und Willensbethätigung, die das innerste Selbst berührt, indem sie sich umbildend jenes Vorgestellten und

---

katholische Fehler, Werturteil ohne Seinsurteil der überstürzte, übergeistigte Standpunkt eines fehlerhaften Protestantismus" (a. a. O. S. 156). — Auf gleicher Linie bewegen sich die vorsichtig abwägenden Ausführungen des Lipsianers Scheibe mit dem Ergebnis, dass nicht nur dem Wissen, sondern auch dem religiösen Erkennen die Ueberzeugung von der objektiven Realität seines Inhaltes wesentlich und nur die persönliche Stellungnahme zu dem Objekt das religionspsychologisch Charakteristische sei. Daher beruhten die Glaubenssätze zwar auf Werturteilen, gingen aber nicht in ihnen auf (Sch., d. Bedeut. d. W.-U. f. d. rel. Erkennen). Endlich verwirft O. Ritschl mit Recht diesen ganzen mechanischen Dualismus, diesen „Widersinn", „mit den sog. Seinsurteilen die theoretischen zu identifizieren, als ob die Werturteile ein Nichtsein ausdrückten." Auch die religiösen Werturteile seien gleichzeitig gefühls- und vorstellungsmässig, hätten aber ihre Giltigkeit nur innerhalb der Gottesoffenbarung in Christo. Denn diese letztere „gehe als objektiver Wert stets allen unseren subjektiven Wertbeurteilungen voran und bedinge alle christliche Wertbeurteilung." (O. Ritschl, über Werturteile 1895, S. 22f. 31. — Vgl. auch Sperl, d. Wesen der Werturteile, und L. Stählin, Ritschl'sche Theologie und Erkenntnistheorie in d. N. K. Zeitschr. 1890, VIII und XII und im allgemeinen als die verständnisinnigsten Kritiker Ritschl's: H. Schoen, Origines hist. de la théol. de Ritschl 1893 und Ecke, die theologische Schule A. Ritschl's 1897, S. 99, 137ff.).

Erschauten bemächtigt. Die nähere Art solcher Umbildung könnte freilich erst eine Untersuchung des Glaubens selbst erweisen. Sie hätte ihrerseits zu zeigen, wie das Allgemeinreligiöse durch Einwirkung des göttlichen Faktors (des Glaubensobjektes) zur bestimmten christlichen gestaltet wird, wie also jene Umbildung auf ihr eigentliches Bildungsprinzip, auf den die Seele berührenden Gott der Offenbarung sich zurückführe. Hier genüge der Hinweis, dass allerdings erst der umbildende Gefühls- und weiterhin Willensfaktor (selbst irgendwie geheimnisvoll erregt) die zunächst nur objektiven (logischen oder historischen) Vorstellungsinhalte zu religiösen stempelt. So wird denn immer der Schwerpunkt psychologischer Religionserklärung in einem so oder anders vermittelt gedachten Gefühls-, bez. Willenseindruck vom Uebersinnlichen aus zu suchen sein. Diese hervorgerufene innere Spannung und selbst Veränderung der inneren Zuständlichkeit wird dann in einer Steigerung des Selbstgefühls erlebt und empfunden. Denn selbstverständlich kann im religiösen Erlebnis das Gefühl nur in seiner gesteigertsten Form und Beziehung zum Selbstbewusstsein in Betracht kommen: — als Selbstgefühl; als Innewerden und Behaupten der persönlichsten Lebensinteressen. Es handelt sich also nicht entfernt um jene niedrige Stufe der Lust und natürlichen Selbstbehauptung, wie sie der Eudämonismus und Naturalismus zur Grundlage der Ethik zu machen wagt, und wie sie z. B. Cohen (Kant's Begründung der Ethik, S. 172) treffend kennzeichnet... „das Subjektivste des Subjektiven, der Reaktionslaut vorübergehender Reize..., der Ausdruck eines unbestimmten Behagens..., ein Gradmesser individuellsten Befindens...“ Dass überhaupt mit den abgebrauchten Kategorien der Lust und Unlust hier nicht gearbeitet werden kann, ward bereits (S. 90) angedeutet. Auch die „persönlichen Gefühle“ bei Lotze (a. a. O. II, 327 ff.) wollen auf eine höhere Stufe gehoben sein, ebenso wie der verwandte Trieb der „Selbsterhaltung“, den schon die Stoa dem Sittlichen zu Grund legte. Muss doch Lotze selbst gegenüber der individuellen Einzellust ein unserem innersten Wesen entsprechendes höheres Lustgefühl anerkennen, nach einem alle Lust regelnden objektiven Gesetze (II, 314. 321 ff.). Ebenso A. v. Oettingen (a. a. O. S. 141) „höhere seelisch bedingte Gefühle“, ja zuletzt einen „seelischen Herd der allmählich erwachsenden geistigen Erkenntnis und Willensbewegung“,

wie „aller geistigen, inneren Erfahrung“. Auf eine höhere Betrachtung führen ferner Kirchmann's „Gefühle der Achtung und Verachtung“ (s. oben S. 37) — unter den letzteren z. B. das auch hier, wie überall zugleich willensmässige höhere Unlustgefühl der Selbstverurteilung oder Reue; — sodann Fries' ästhetische Kategorien der „Begeisterung“ (frommen Heiterkeit) und „Ergebung“ (heiligen Traurigkeit), der Andacht und Anbetung. — Verstehen wir also, wieder voluntaristisch zusammenfassend, unter „Selbstgefühl“ den „konzentrierten Niederschlag von der gesamten Willens- und Gefühlsentwicklung unseres Vorstellungslebens“ (Windelband, a. a. O. S. 205) und zugleich die Beziehung unserer inneren Zuständlichkeitsveränderung auf das eigene Selbst, auf des Personlebens Entfaltung, Behauptung und Bereicherung, so haben wir hier ein seelisches Moment von einer Tiefe und Unmittelbarkeit, das wohl geeignet ist, Grundform des religiösen Lebens zu sein. Wir meinen jenes Gefühl, das der Dichter, bekanntlich oft der tiefste Psycholog, dahin charakterisiert: „Allen gehört, was du denkst, dein eigen ist nur, was du fühlest; — dass er dein eigen sei, fühle den Gott, den du denkst“ (Schiller), „Gemüt ist mehr als Geist, denn das Gemüt besteht als Wurzel, wenn der Geist als Blütenduft vergeht“ (Rückert, Weish. d. Brahmanen)[1]. Wir meinen jenes Selbstgefühl, das

---

1) Vgl. Goethe: „Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen ...“ Mehr voluntaristisch, da ja in der That Gefühl und Wille religionspsychologisch immer zusammenzufassen sind, klingt der andere bekannte Spruch des Meisters: „In unsres Busens Reine wogt ein Streben, sich einem höheren Reinen, höheren Unbekannten aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben. Wir heissen's fromm sein.“ Auch dieser altruistische Trieb, ein Hauptmoment der Persönlichkeitsentfaltung, ist religionspsychologisch wichtig genug (s. oben S. 91 f., 118). Zu dem Missbrauch des Faustischen „Gefühl ist alles ...“ vgl. Zahn's Vortrag z. Apostolicum-Streit (Pastoralkonferenz Erlangen 1893, S. 18). Zu Rückert's Sinnspruch sei die schöne Ausführung bei Schopenhauer (d. Welt als Wille und Vorstellung II, 261 ff.). namhaft gemacht: „Glänzende Eigenschaften des Geistes erregen Bewunderung, aber nicht Zuneigung; diese bleibt den ... Eigenschaften des Charakters vorbehalten ... Die Güte des Herzens ist eine transcendente Eigenschaft, gehört einer über dies Leben hinausreichenden Ordnung der Dinge an und ist mit jeder anderen Vollkommenheit inkommensurabel. Wo sie in hohem Grad vorhanden ist, macht sie das Herz so gross, dass es die Welt umfasst, sodass jetzt alles in ihm und nichts mehr ausser

noch den Stempel des Ungeteilten, der Intensivität trägt: die empfindende Seele bleibt hier bei sich, in der Beziehung des empfundenen rein auf sie, die Seele, selbst, ohne bereits in die Form des näher vermittelnden, damit aber auch vergegenständlichenden und zersplitternden Denkens, bez. des Wollens auseinanderzugehen. Es ist vielmehr noch jener seelische Untergrund, den man mit Recht „die Form des unbewussten Willens“ (Windelband), oder „Vorstufe ... des Bewusstseins“ (Cohen) oder „Potenz (Möglichkeitsgrund)“ des darin „noch keim- und triebartig“ enthaltenen „Wissens und Wollens“ genannt hat (Gloatz, spekulative Theologie I, 15). Gerade in dieser Selbstbeschränkung und Selbständigkeit liegt der Reichtum des höheren Gefühlsinhaltes, wie wir ihn schon früher gegen Ueberschätzung des Vorstellungsinhaltes verteidigten. Die erstere schreitet dem letzteren voran, wird nur zu einem kleinen Teil von diesem erreicht und nie erschöpft. Immer wird gegenüber dem anspruchsvollen Intellektualismus, sei es eines Descartes und Wolf oder der älteren Dogmatik oder der Kant-Hegel'schen Religionsphilosophie auf das letzlich Inkommensurable, auf die Uebermacht und unendliche Lebensfülle alles echt Religiösen zu verweisen sein. Immer wird „den Deismus ... seine Durchsichtigkeit verhindern, eine Religion zu werden; — eine Religion, welche so klar wäre wie die Geometrie, würde keine Liebe und keinen Hass erregen. Das aber allein schafft ein Band zwischen den Menschen, was eine freie und persönliche Wahl einschliesst ...; die Evidenz schliesst die individuelle Wahl aus.“ So Rénan (Fragments philos., p. 327), der damit eine Schranke der wissenschaftlichen Theologie überhaupt und der Religionspsychologie insbesondere berührt; doch kann und muss selbst auf diesem scheinbar subjektivsten, rein praktischen Gebiet das Typische, die allgemeinen Formen und Normen (diese Objekte aller Wissenschaft) herausgearbeitet werden (s. oben S. 13f. gegen O. Ritschl und Kähler). Auch hier muss die Zusammenstimmung mit den

---

ihm liegt“ (vgl. Lotze I, p. VII sq. II, 318f.). Zur „Unmittelbarkeit“ des Gefühls vgl. auch Schleiermacher's Zustimmung (Glaubenslehre § 3, 2, Anm.) zu Steffens Beschreibung vom Gefühl als der „unmittelbaren Gegenwart des ganzen, ungeteilten Daseins“ (Falsche Theologie und wahrer Glaube 1823, S. 99f.).

praktisch-sittlichen wie theoretisch-logischen Normen und Dispositionen unseres Geistes gefordert und gegenüber verschwommenem Mystizismus wie überspanntem Supranaturalismus festgehalten werden. Gleichwohl wird hier immer ein Letztes, Geheimnisvolles, Inkommensurables bleiben. Wir stehen hier vor einem primum movens, einem Uebermächtigen, dem Geheimnis der Schöpfung und jeden Lebensursprungs zu vergleichen. Wir führten diesen Begriff bereits (S. 78—85) bei Besprechung der Einwirkung von Geist zu Geist ein. Es ist der des transsubjektiven religiösen *Erlebnisses*, der gemeinpsychologischen Form der Suggestion zugehörig, der objektiv erregten unmittelbaren Willens-, Gefühls- und Denkbeeinflussung, welche hier strengstens von der rein subjektiv bleibenden Autosuggestion[1]) der Immanenztheorien zu unterscheiden ist. Es muss einen religionspsychologischen Punkt, ein *δος μοι ποῦ στῶ*, geben, wo das Postulat zur Wirklichkeit, die Religiosität zur Religion, die Anlage zur Vollentfaltung, die Gottessehnsucht zur Gottesberührung wird. Wie weit übrigens schon der religiösen Disposition, dem ersten Kindesgeist vor seiner Entwicklung zum vollen Ichbewusstsein eine Nähe und Bereitschaft des Gottesgeistes zwecks Aufrechterhaltung und Erziehung jener Gottessehnsucht (Jo. 1, 9; 6, 37, 44) entspreche, vollends die Weisen dieser natürlichen, dann durch das Taufsakrament wieder festgeknüpften Beziehungen zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist als allgemeinem Lebens- und besonderem Heiligungsgeist — dies alles gehört der speziellen Dogmatik, letzlich jenem früher (S. 7) angeregten theosophischen Feld der Forschung zu. Hier will nur der Punkt festgehalten sein, wo die Religionspsychologie allerdings zur transcendentalen wird und den objektiven, göttlichen Faktor einzuführen hat. Ein unmittelbar sich aufdrängendes inneres Erlebnis ist's; gegenüber allem Bisherigen ein Neues, aus diesem nicht zu Erklärendes, ein Erzeugnis weder nachbildenden Denkens, noch einbildender Phantasie, noch vorbildenden Wollens. Vielmehr ein göttliches Gebilde zur Ermöglichung und Untergründung des religiösen Verhältnisses; eine Gottesberührung, die sich dann freilich so-

---

1) Zu einer Art von „Autosuggestion“, die „dem Menschen die Religion schafft“, degradiert Stadelmann (Psychotherapeut 1896) den Glauben.

fort und weiterhin in die Formen der gewöhnlich funktionierenden Seele einfügt; eine neue Zuständlichkeit unseres Selbstgefühls (nicht bloss der Selbstbeurteilung), die wir als ein nicht schlechthin Gesondertes (s. oben S. 4 gegen Frank), nicht kurzweg Unzugängliches, Zurückzustellendes (s. oben S. 16, Anm. 1 gegen Ritschl), sondern als neu und eigenartig angeregte Form des Höherseelischen in uns erkennen und psychologisch zu vermitteln suchen. Damit ist die richtige Mittellinie angedeutet zwischen dem Extremen des subjektivistischen Voluntarismus, dem zuletzt die transsubjektive göttliche Einwirkung überhaupt sich verflüchtigt, und zwischen dem supranaturalistischen Substanzialismus, der völlig unpsychologisch verfährt. Ebenso haben wir zwischen unmittelbarer und durch diese erst vermittelter Gottesberührung zu unterscheiden. Jene unmittelbare und ursprüngliche Form des mystischen Erlebnisses nun ist auf das religions- und reichsgeschichtlich Bahnbrechende und auch hier wieder auf die erste Berufung und Schauung zu beschränken; die nähere Begründung schuldet die Sozialpsychologie und Religionshistorik (s. oben S. 8). Aber nicht nur die notwendig fortwirkende Macht jener grundlegenden religionsgeschichtlichen Ereignisse — auch das Ergänzungs- und Entwicklungsbedürfnis des endlichen Geist- und Personlebens zwecks Zielerreichung und Ueberwindung blosser Postulate und Dispositionen erfordert reale Berührung des menschlichen Geistes von dem göttlichen. Dies freilich so, dass sich die Gottesberührung teils in die allgemeinpsychologischen und -geschichtlichen Formen, teils in die Weisen reaktiver menschlicher Selbstbethätigung umsetzt und zunächst von hier aus zu betrachten ist. Das bedingt Art und Schranke des religiösen Erlebnisses. Was sich zunächst ergiebt, ist dies. Unbeschadet aller Selbstbeziehung und Selbständigkeit des Gefühls tritt hier als religionspsychologische Grundform die Rezeptivität hervor. Dem widerspricht nicht, dass weiterhin jenem Rezipieren die eigene kraftvolle Hingabe an das Rezipierte folgt[1]. Aber auch so, ja gerade so bleibt hier ein Gradunterschied gegenüber dem Denken,

1) Dies folgt teils aus der nunmehr entbundenen und mitwirkenden Willensthätigkeit, teils aus dem oben (s. S. 66 u. o.) bezeichneten altruistischen Moment in der Vollentfaltung unseres Personlebens.

das nicht in Rezeptivität zu seinem Gegenstand beharrt, sondern ihn immer völliger sich unterwerfen will. „Was man weiss, . . . beherrscht man, man fühlt sich über dem Gegenstand . . . Und dies Gefühl schmeichelt unserer Eitelkeit . . Was man hingegen glaubt, dem muss man sich hingeben, wir können es . . . nicht meistern . . . Aber eine innere Notwendigkeit zwingt uns, es ebenso für wahr zu halten, als wüssten wir es. In diesem Fall sind wir nicht Herren über den Gegenstand, sondern der Gegenstand ist Herr über uns . . Die innere Nötigung ist stark genug, . . . um jeden Widerspruch zu überwinden“ [1]). Wir stehen hier bei einem Höhepunkt religionspsychologischer Betrachtung. Es ist der Begriff der inneren Ueberführung durch Selbsterschliessung und dem entsprechender Erfahrung. Es ist jener ἔλεγχος πραγμάτων, jener unabweisbare, unwidersprechliche Zwang der Thatsache, die sich uns übermächtig aufdrängt, uns von ihrer Existenz und Bedeutung für uns überführt durch Erfassung unseres Selbstgefühls und Bildung einer neuen inneren Zuständlichkeit. Denn „im Gefühl offenbart sich zunächst das Dass“ eines Gegenstandes, wie im Wissen das Was, wie im Willen das Wozu (Gloatz a. a. O. I, 12). Nicht über das Dass, wohl aber über das Wie und Wieweit des religiösen Erlebnisses wird Streit sein dürfen [2]). Gloatz (a. a. O.) redet von einer

---

1) Ringier, Glauben und Wissen 1896, S. 45 f.

2) Auch hier berührten sich die Extreme. An Stelle der religionspsychologischen Zurückhaltung des Meisters nunmehr die überspannte Glaubenspsychologie der Jungritschlianer. Ein fast prädestinatianischer Begriff der Ueberwältigung, der den reaktiven Glauben im passiven Erleben untergehen lässt. Man vergleiche auch den bis zum Éxstatischen überspannten Religionsbegriff bei Duhm, Schrempf u. a., der alle Mittelglieder überspringt (s. oben S. 85). Bekanntlich musste selbst Kant's Kritizismus (die Religion innerhalb d. Grenzen etc. S. 208 ff.) und der Empirismus neukantischer Theologie (Ritschl, R. u. V. III³; 573 u. a.), — wenn auch nicht für das theoretische Erkennen, — „das Geheimnis in der Religion“ zu gestehen. Und zwar ein wirkliches „Ergriffensein des Gefühls“ bis zu dem Glaubensgedanken der „Wiedergeburt und des in uns wirkenden Geistes Gottes“ (Herrmann, Verkehr d. Christen 196. 88 f. 205 ff.; 2. Aufl. S. 34. Der ev. Glaube u. d. Theol. A. Ritschl's, S 26). — Aber freilich das alles nur in „Glaubensgedanken. Von einem „in sinnlich wahrnehmbaren Beziehungen abgeschlossenen Ereignis“, bez.

„unmittelbaren Identität des Subjektiven und Objektiven in der subjektiven Form des Gefühls“. Selbst Intellektualisten wie

---

einer „Erregung des Gefühls, in welcher sich uns Gott vollkommen offenbaren könnte“, sei keine Rede. — So berechtigt hier die Betonung des Unvollkommenen im religiösen Verhältnis ist, so droht doch die empiristische Methode mit ihrem eingeschränkten Erkenntnisgrund die Sache selbst zu verflüchtigen: den Realgrund, das Mystisch-transscendente. — Erfreulicher ist dessen Würdigung bei den Vertretern der „ethico-mystischen“ Religionsfassung (nach B. Nitzsch's Bezeichnung a. a. O. I[1], 79. Vgl. Kaftan's „in Gott verborgenes Leben“ im „Wesen d. chr. Relig.“ S. 86. 81 ff.; — O. Pfleiderer's umsichtige Definition: „Lebensbeziehung auf die weltbeherrschende Macht, die zur Lebensgemeinschaft mit ihr werden will“ in „Rel.-Philos.“ II[2], 29. 305. 652; „Grundriss“ etc. S. 13; „die Ritschl'sche Theologie“ etc. 1891, S. 21. 114; — vor allem aber Lipsius gegen Ritschl's Antimystizismus in: „Dogm. Beiträge“ S. 9. 15 ff. „Philosophie und Religion“ 208. 200; „die Ritschl'sche Theologie“ S. 6). Zu diesen der Mystik freundlichen Vertretern des theol. Empirismus traten neuerdings solche aus dem Lager des theologischen Kritizismus. Dieser langt nach „Destillierung“ alles Positivgeschichtlichen bei den letzten Elementen, bei den zarten, geheimnisvollen Wurzeln des Religiösen an, die er nun, von den bisher sie schützenden Erdschollen los und freigelegt, um so eifriger zu hüten sucht, um so ausschliesslicher und intensiver betont. Wir zogen bereits (S. 119, Anm.) die Parallele mit Rousseau. Man sucht eine Elementarreligion gegenüber der komplizierten, freilich vielfach veräusserlichten Kultur- und Geschichtsreligion. Aber nicht mehr naiv und rückhaltlos, in Unmittelbarkeit und Ueberschwang, sondern reflektiert: à la fin de siècle. Man vergleiche u. a. P. de Lagarde's Forderung „persönlicher Beziehung zu Gott“, persönlichen „Lebens mit ihm . . . und unbedingter Gegenwart“ ohne alle geschichtliche Vermittelung (deutsche Schriften S. 77, Mitteilungen 4, 121) und Chr. Schrempf's Religionsbegriff als eines Verhältnisses „nicht mit der Schrift . . ., mit Christus . . ., sondern mit Gott selbst“, als „Gegenwart Gottes“ (Drei relig. Reden 1893, S. 22. 39), so dass „unser Verhältnis zu Gott in der Gegenwart der Vergangenheit gegenüber frei“, ja „unglaubig macht“ gegen alle sog. „Offenbarungsmittel und Mittler, die sich zwischen uns und Gott einschieben“ (28. 45). Sonst bleiben wir immer nur „Fromme zweiter Ordnung“ gegenüber jenen prophetischen „Männern höherer Art (oder Frommen erster Ordnung)“, aus denen wir zunächst, also aus zweiter Hand, unsere „Nahrung ziehen“ (Natürl. Christentum 1893). — Wir sollten Rationalisten sein? Wir sind Mystiker, wir stehen in unmittelbarer Beziehung zu Gott“ (Pellissier nach der Prot. K.-Zeitung 1895, Nr. 17).

Strümpell (Grundr. d. Psychol. S. 100) erkennen das Gefühl als „qualitatives Erlebnis“ an, in welchem „die Seele bewusste Inhalte im Sinn eines wirklichen Erlebnisses, auch Abänderung ihres Bewusstseins erfahren“ könne. Für Thiele (Philos. d. Selbstbew. S. 301 ff.) ist im Gefühl geradezu „die Identität des wissenden Subjekts mit dem im Ich gewussten Objekte“ gegeben. Gerade hierin pflegt man das Wesen der Erfahrung zu suchen. Man nennt nicht nur das Gefühl „den Ausdruck für die unmittelbarste Berührung des Bewusstseins und seines Gegenstandes“ (Martensen, Dogm. § 7), sondern lässt weiterhin diesen „Kontakt, durch den Erfahrung wird, . . . den Zustand einer wenn auch mannigfach abgestuften Gewissheit“ wirken, und verfolgt diesen Stufengang „bis zu dem Punkt, ... wo die Einigung . . erreicht ist“ (Dorner, Gl.-Lehre I, 2 f. 16 ff.).

Ebenso begnügt sich auch Frank mit dem „Kontakt des objektiven und subjektiven Lebens“ nicht, sondern fordert ein „Amalgamieren“ des innegewordenen Objektes von seiten des aneignenden Subjektes, also eine „Umgestaltung des letzteren in die Art der Objekte“ (Syst. d. chr. Gewissheit I², 72. 80. 97). Dann genügt aber zur Abwehr von Missdeutungen nicht, gegen Deismus auf der einen und pantheisierende Mystik auf der anderen Seite „Aufhebung des Dualismus ohne schlechte Identifizierung“ von Objekt und Subjekt zu postulieren (S. 97). Das wäre vollendete Gottesgemeinschaft, vollkommene unio mystica: Ziel, nicht aber Ausgangspunkt des religiösen Verhältnisses. Behauptete Frank ein derzeitiges „Schauen“ und Erleben des Göttlichen mit einem „sicheren, weit höheren Grad von Gewissheit als auf dem Gebiet des endlichen Erkennens“, nämlich wegen der Möglichkeit, jene Anschauung mittels Gebet und Kontemplation beständig zu erneuern (I¹, 58), — so führte das O. Flügel auf eine Verwechslung à la Jakobi zurück. Es werde hier von der uns gegebenen Gottesidee ohne weiteres auf Gott selbst geschlossen. Die angebliche Auseinanderhaltung von menschlichem Subjekt und göttlichem Objekt, die doch in jenem Erfahrungsprozess nach Frank zusammenfliessen, sei „nur eine Verhüllung der Identität“ (die spekul. Theol. d. Gegenwart etc. 1881, S. 194. 193). Aehnlich hatte der Kantianer Rothmund (Ein neuer Paulus etc. 1886, S. 66) gespottet, es habe zwar Kant's nüchterne Analyse der praktischen Vernunft einige wirkliche Ausblicke in

ein Transscendentes eröffnet, noch nie aber jenes angebliche Organ dafür, jenes „Wunder-Fernrohr“ der Supranaturalisten. „Mit einem eigenen Organ zur Wahrnehmung des Uebersinnlichen oder Göttlichen . . . kann Kant nicht aufwarten.“ Jedenfalls ziemt dem Religionspsychologen, der dem Begriff der inneren Erfahrung nahetritt, grosse Vorsicht zur Vermeidung der drohenden Extreme, wenn er nicht überhaupt diesen Begriff für nicht weiter analysierbar erklärt (so Kähler, Wissensch. d. chr. Lehre 1893, S. 118 u. a.; J. Köstlin, Der Glaube etc. 1895 S. 44 f., vgl. oben S. 58 ff.). Es heisst das Problem beseitigen, dem einen Extrem, nämlich dem anthropomorphen Supranaturalismus mit seiner naiv, fast sinnlich gedachten Gotteserfahrung zuneigen, um ihn im gleichen Augenblick zu verwerfen, wenn Kähler (a. a. O.) von der inneren Erfahrung des Göttlichen schreibt: „Es giebt für diesen Vorgang keine andere Bezeichnung als die Vergleichung mit der sinnlich vermittelten Erfahrung unter Ausschluss eben solcher Vermittlung.“ Aehnlich äussert sich Heumann (a. a. O. S. 55 f.) in Darstellung Lotze'scher Gedanken [1]) über „die religiösen Geheimnisse“: „Will man den Vorgang des Glaubens erklären, so könnte man ihn vergleichen mit der sinnlichen Anschauung, zu der er auf intellektuellem Gebiet ein Analogon ist. Die Sinnlichkeit schenkt uns den Inhalt ihrer Empfindung völlig wie Offenbarungen, die nur angenommen werden können, wie sie sind. Die Wirklichkeit eines sinnlichen Eindrucks zu beweisen, giebt es weder Grund noch Bedürfnis, noch Mittel. Auch kann die Erkenntnis nicht im voraus postulieren, dass das Ding gerade so und so aussehen müsse. Jedes Sein offenbart sich uns in seinem Sosein durch eine Art von Offenbarung. Den physischen Reizen auf sinnlichem Gebiet entsprächen auf dem intellektuellen unmittelbare Einwirkungen auf das Innere des Gemütes seitens des Absoluten.“ So sei der Glaube „Gewährung von Gewissheit über das, was kein Erkennen fasst“, „Versicherung“ einer „Wirklichkeit“ oder „Thatsache“ (nicht eines „allgemeinen Gesetzes“), indem „die Einwirkung auf die hinter ihr liegende Thatsache weist“, — eine Intuition, die dann freilich „denkend“ verarbeitet werden müsse, um aus dem Ein-

1) Mikrok. III, S. 552.

druck zur „Erfahrung“ zu werden [1]. Wir glauben, dass die Gleichung von sinnlicher und religiöser Erfahrung nur in beschränktem Mass sich durchführen lässt. So gewiss als die zur Erfahrung nötige Gleichartigkeit zwischen Objekt und Subjekt [2]) hier nur eine beschränkte ist, ja erst allmählich durch grundlegende That des ersteren (Rechtfertigung und Wiedergeburt) und fernere Mitwirkung des letzteren erzielt werden muss! So könnte man höchstens jene erste, freilich auch nur elementare Gottesberührung und die letzte, vollendete Gottesgemeinschaft als „Erfahrung“ im strikten Sinn bezeichnen. Was dazwischen liegt, ist nur ein Feststehen (ὑπόστασις) auf jener und Hinstreben zu dieser; das Festhalten eines Vergangenen und antizipierende Ergreifen eines Zukünftigen, die mit ihren Nachwirkungen und Vorbereitungen (Verheissungen) in die Gegenwart hereinragen, ohne doch für dieselbe eine Voll-Erfahrung zu bieten [3]. Wir reden also von einer grundlegenden (aber eben nur elementaren) Gottesberührung und weiterhin nur von einer Gottesbeziehung, etwa im Sinne von Pfleiderer's Definition (cf. Anm. zu S. 131). So nur entspricht es der endlichen, zur Unbeschränktheit erst emporwachsenden Form des menschlichen Geistes, der noch im Werden ist und immer nur ein Mittleres zwischen den äussersten Stufen bez. Gegensätzen (s. oben S. 82)

---

1) Vorsichtiger steigt Petran (s. oben S. 29) mittels der Zwischenstufe „der erfahrungsmässigen Erkenntnis des Geisteslebens anderer“ (155 ff.) von der sinnlichen zur relig.-sittlichen Erfahrung auf, die „ihren Ausgangspunkt ebenfalls in angeborenen Bedürfnissen und Trieben“ (S. 180 ff.), nämlich „in den Gewissensvorgängen und dem Gebetsleben“ (236. 271), ihr Wesen aber in „Veränderungen“ des Willens, Gefühls und weiterhin Intellektes habe, die über weltliche Faktoren hinausweisen (192. 197).

2) Vgl. die Ueberspannung der Gleichartigkeit schon in Dante's berühmter Formel: „Erst als ich selber göttlichen Wesens geworden, da erst sahe ich Gott“.

3) Es ist wie bei Mose auf Nebo: ein realer Hinüberblick ohne wirkliches Hineinkommen; ein schwaches „Schon“, aber ein noch stärkeres „Noch nicht“; der Rest eines verlorenen Paradieses und die Hoffnung eines neuen. Im gewissen Sinn eine Strafe, ein Druck, eine Tragik für den Tieferfühlenden; doch eine solche, die auch die Katharsis in sich birgt: die Entfachung der Sehnsucht, das Reifen der Bereitschaft.

darstellt. So nur entspricht es dem göttlichen Geist, dessen Offenbarung an den endlichen Geist zwar bereits grundlegend geschehen, aber bezüglich ihrer Vollendung gleichfalls erst im Werden ist[1]. So will es ferner die göttliche Pädagogie, die den freien Willen nicht überwältigt, sondern nur entbindet und emporzieht, die ihn durch das vorgehaltene (noch nicht erreichte) Ideal in höchster Spannung und Thätigkeit erhält und die mehr passive, naturhafte Seite des Grunderlebnisses ins Ethische umzusetzen strebt[2]. So bestätigt sich zwar in gewissem Sinn, was Herbart (Kurze Encyklop. d. Philos. S. 65) den „Zauber der Religion" nannte: dass nämlich darin „das Entfernte ein völlig Gegenwärtiges" sei, — aber ebenso sein Wort gegen die „Thorheit, den Fixstern, wie freundlich er uns leuchtet, ans Herz drücken zu wollen".

So viel von der Schranke des religiösen Gefühlserlebnisses, das freilich im nächsten Abschnitt, nach der Willens- und Gewissensseite hin, erst zu vervollständigen ist. I n h a l t l i c h hatten wir es bereits als Veränderung der inneren Zuständlichkeit gekennzeichnet. Eine neue Stimmung des Selbstgefühls und Selbstbewusstseins, eine übermächtig erregte innere Spannung löst eine neue Zuständlichkeit aus, die, wenn überhaupt unter die unzureichenden Kategorien der Lust und Unlust fassbar, eher zunächst unter die der Unlust fiele. Oder vielmehr die innere Spannung selbst ist zunächst Unlust-, nämlich Verhaftungs- und

---

1) Vgl. v. Oettingen, Luth. Dogmatik I, 85 ff.

2) So ist auch das Passiv-Naturhafte im Grunderlebnis der Propheten durchaus nicht das Normale, Bleibende ihrer Frömmigkeit, sondern nur das Anstossgebende, Sonderberufsmässige und Sondergeschichtliche. Dies zur Abweisung von Duhm's Ueberschätzung des Prophetisch-Exstatischen, „Dämonischen" u. s. w., das doch gar nicht religionspsychologisch, sondern religionsgeschichtlich in Betracht kommt. Richtig allerdings ist die Charakterisierung der Propheten als „Menschen, die Gott für diesen Verkehr o r g a n i s i e r t h a t". Aber solche Neuorganisation war auch bei den Propheten keine bleibende und wird eine solche erst in der Wiederbringung und Vollendung des All, also auch der „Organe" der Gottesbeziehung. Bis dahin will das Prophetische geschichtlich und das Allgemeinreligiöse psychologisch gewürdigt sein. Eine Vermengung von beidem führt in die Irrgänge der religiösen Illusion, Legende etc. (vgl. Kreyenbühl, Th. Zeitschr. a. d. Schweiz 1895, S. 71 u. oben S. 131 f.).

Verpflichtungsgefühl gegenüber einer übergewaltigen, uns richtenden Macht. Dies ist der elementarste religiöse Gefühlsinhalt; die optimistische (eudämonistische) Religionspsychologie des alten und neuen Pelagianismus etc. widerstreitet den Thatsachen. Vielmehr hat das Abhängigkeitsgefühl in der Form der heiligen Scheu durchaus den religionspsychologischen Primat. Dies der Wahrheitskern des heidnischen „timor fecit deos" wie der alttestamentlichen und christlich-katechetischen Position; dies auch ihr Bleibendes gegenüber unserem in religiösem Optimismus verweichlichten Zeitalter, das ohne die „Unlust" der Beugung und Busse sofort zur christlichen Parrhesie, zum „Gott der Liebe" gelangen will. Es bezeugt sicher mehr Verständnis für das Elementare in der Religion, wenn Paulsen dasselbe in das Bewusstsein des Nichts gegenüber dem Ewigen, also in die Demut, weiterhin in die „Lebensangst und Todesnot" setzt, in „Weltmüdigkeit" durch Enttäuschung und in Erlösungssehnsucht (Einleitung in d. Philos. S. 251 f., 336 ff.). Warum betonen die Vertreter der Gefühlstheologie immer nur die Gefühle der „Lust", — hier der Gottesgemeinschaft, des Friedens, der Seligkeit? Und warum vergessen ihre einseitigen Bekämpfer, dass auch die Gefühle religiöser „Unlust" — hier der Selbstverleugnung, des Selbstgerichtes, des Schmerzes der Gottesferne doch auch wirklich und ganz erlebt sein wollen? Und wenn diese, warum dann in weiterer Entwicklung, — als Lösung jener Unlustspannung — und unter gegebenen Bedingungen nicht auch jene? Ferner muss doch zwischen dem nur vorübergehenden, d. h. einzelne Durchgangs- und Höhepunkte bezeichnenden Affekt (der religiösen Lust wie Unlust) und zwischen dem, wenn auch unter Schwankungen bleibenden und sich entfaltenden Zuständlichkeitsgefühl unterschieden werden.

Auch dies ist freilich hienieden nur ein werdendes, das nie anders als durch Ueberwindung des Gegensatzes sich behauptet[1]). — So entspricht denn dem religiösen Grunderlebnis und Urgefühl mehr das Elementare, sozusagen Negative oder viel

1) Das Nähere über Fühlen oder „ohne Fühlen trauen" gehört in die Glaubenspsychologie. — Mit Recht macht E. Petran nach Luther auf die „schmerzlichen" Erfahrungen aufmerksam (Beitr. etc. über Begr. und Wesen der sittlich-rel. Erfahrung 1898, S. 18 f.).

mehr Relative, das erst noch positiv ergänzt und vollendet werden muss, dagegen weniger das in sich Abgeschlossene, Positive im Vollsinn des Wortes. Mehr das Werden als das fertige Sein, mehr die Tiefe und erste Rettung aus ihr als die Höhe, Erhabenheit, Selbstförderung, Weltüberwindung oder wie man es heisse. Mehr — um ein Beispiel zu gebrauchen — Kähler's Ausgang vom Rechtfertigungsbewusstsein, dieser entsprechendere religiöse, als Frank's mehr ethischer Ausgangspunkt von der Wiedergeburt: — jenes mehr im Rahmen der Erlösungsreligion, und das ist zunächst die Religion in ihrem Kerne; dieses mehr im Sinn des Heiligungsprozesses. Gewissensverhaftung und Erlösungsbedürfnis und erst von hier aus „der Wille zum Leben" ist der Angelpunkt, wo alles wahrhaft Religiöse einsetzt: „die ins Bewusstsein getretene Lebensschranke", wie Biedermann (Chr. Dogm. I², 201) bemerkt — und die Zuversicht ihrer grundlegenden Aufhebung in der Rechtfertigung, wie wir in tieferer Deutung jenes Wortes hinzufügen. Natürlich bleibt es eine Frage für sich, ob die lutherische Doktrin mit ihrem nicht bloss zu Grund gelegten, sondern fast ausschliesslich durchgeführten Rechtfertigungsprinzip, also dem lediglich Elementaren im religiösen Prozess durchaus im Rechte sei [1]). Die Wahrheit dürfte sein, dass auch die höheren Stufen nur auf dem Festhalten der Elemente beruhen, dass auch das religiöse „Lustgefühl" immer negativ bestimmt bleibt durch Aufhebung der „Unlust". Auch unser religiöses Leben ist seit Genes. 3 ein Erkämpfen, kein ruhiges Geniessen; ein hartes Erarbeiten wie dort im Schweiss des Angesichts so hier unter den Thränen des Herzens; auch in seinen Freuden nur ein Lächeln unter Thränen. Kein Berg der Verklärung mit eitel Höhepunkten und Feierstunden, son-

1) Sonst gegensätzliche Richtungen kommen sich hier auf halbem Weg entgegen. So neuerdings Seeberg und Schlatter („Der Dienst des Christen etc." in d. „Beitr. z. Förd. d. chr. Theol.") zu Gunsten der nicht nur negativen und elementaren Fassung, während z. B. Herrmann („Der ev. Glaube etc." 1890. „Offenb. u. Glaube" in d. Vortr. d. Giessener Konf. 1887) statt der „sittlichen Begeisterung" am chr. Ideal vor allem das Moment der Erlösung, den „elementaren" Standpunkt der Erlösung in Christus („Offenb. u. Glaube" S. 26. 27) betont.

dern ein steiler Nebo mit nur ahnenden Ausblicken und den Feinden im Thale[1]).

Bereits aus dem Bisherigen hat sich die Einseitigkeit der „Gefühlstheologie“ oder ausschliesslich „mystischen“ Religionsbetrachtung ergeben. Ihr mangelt die Möglichkeit psychologisch-ethischer Vermittlung. Sie muss entweder überhaupt auf jede Erklärung verzichtend auf das Innerste „Unbewusste“, auf das „Geheimnis“ sich zurückziehen oder aber — ins andere Extrem verfallend — zu den Aeusserlichkeiten des naiven Realismus und anthropomorphen Supranaturalismus, wenn nicht gar zu den bedenklichen Analogien des Okkultismus (Magnetismus, Spiritismus etc.) ihre Zuflucht nehmen. Teils drückt sie verallgemeinernd das sonderlich Religionsgeschichtliche, etwa das Prophetische zur gewöhnlichen Religionspsychologie herab, teils steigert oder vielmehr löst sie das letztere auf ins Theosophische. Da weiss z. B. E. König (s. oben S. 58, Anm. 1) von einer „Konfiguration“ der Aetherteilchen vor dem äusseren Auge des wachen Paulus bei seinem Schauen jenes visionären Macedoniers, von einer „Verdichtung“ der gewöhnlichen Daseinsweise des Uebersinnlichen „zum Zweck der Manifestation“ zu reden. Da nähert sich wenigstens der unpsychologischen Betrachtungsweise V. v. Strauss-Torney: „Wie das Sehvermögen sich zur Luft, das Gehörvermögen zum Schall verhält, so das Religionsvermögen zu Gott. Es setzt eine ursprüngliche, wesenhafte Gegenwärtigkeit Gottes im Menschen voraus, die eher ist als das Bewusstsein von ihr“ (Essays z. allg. Rel.-Wiss., S. 18). Jedenfalls ist, um Missdeutungen vorzubeugen, das Korrektiv etwa in der Weise Stuckert's beizufügen: „Nicht die Seele an sich ist das Organ der Gotteserkenntnis, sondern die sittlich geweckte Seele“ (Zeitschr. f. Th. u. K. 1896, S. 492 und ob. S. 111, Anm. 2). Ist doch selbst bei den Offenbarungsträgern das sofortige weitere Durchdenken und Ausgestalten des Erlebnisses rein psychologisch vermittelt zu denken. Daher erklärt die einseitig gefühlsmässige, bez. hyperpsychologische oder mystische Erklärung überall gar nicht oder nur halb; sie entspricht nur sub-

---

1) Zur Bedeutung der Religion als Bürge der (Leidens- und) Todesüberwindung (Unsterblichkeit) vgl. Ebr. 2, 15. 13, 14; Röm. 6, 23. 7, 24. Apoc. 21 u. a.

stanzialistisch, also mehr oder weniger pantheisierend gedachten Beziehungen. Wir benötigen also der hinzutretenden, vermittelnden Vorstellungs- und Willensfunktion zwecks vollbewusstpersönlicher Aneignung. Natürlich des Vorstellens im Sinn persönlichen Interesses, in ihrer oben gezeigten „werturteilsmässigen“ Umbildung. — Es ist daher zunächst die Schranke des Ergänzungsbedürfnisses, die dem religiösen Fühlen anhaftet, um nicht lediglich transscendent-mystisch, d. h. psychologisch unvermittelt zu bleiben. Es ist weiterhin die Schranke der Rezeptivität, d. i. des Objektbedürfnisses, um nicht lediglich formalpsychologisch, d. h. rein subjektiv, ohne wirkliches Erlebnis zu bleiben[1]; aber auch das Erlebnis selbst trägt, wie wir sahen, die Schranke des Elementaren. Es ist vor allem — gerade beim Reichtum und mystischen Tiefgang des Fühlens die sogar tötliche Gefahr der Unbestimmtheit, ja Unklarheit; tötlich wegen der Schwankungen und Zweifel, die sie nach sich zieht. Mag das wissenschaftliche Bewusstsein öfters zu einem non liquet gezwungen sein als rationalistische oder orthodoxe Allwisserei sich eingesteht: — im religiösen Verhältnis selbst muss eine objektiv-sichere Gottesdarbietung und daraus entstammte Erfahrung Klarheit schaffen. Kein Nebelbild, sondern bestimmte Ausblicke und Einsichten. Und ob auch die Mystik wie ein unergründlich tiefer, nie ausgemessener See: klar soll die Flut sein, rein von den trüben Fluten des „Mystizismus“. Bei letzterem aber schwindet jeder Massstab der Beurteilung: der Mystiker glaubt „alles richten zu können und lässt sich von niemanden richten“; sich selbst richtet er am allerwenigsten. So verfällt dann der Isolierung und damit zuletzt der Indifferenz, was die Dualisten in der Weise eines Fr. H. Jakobi dem Masstab wissenschaftlicher Kritik zu entziehen wähnten. Jakobi, konsequenter als unsere modernen Dualisten, zeigt denn auch deutlicher die verhängnisvollen Ergebnisse dieser ganzen Richtung, welche das unmittelbare Gefühl, diesen „Ort des Wahren“[2], für das wissenschaftliche Denken unzugänglich erklärt. Schliesslich heisst es[3]: „der

1) Vgl. v. Oettingen (Luth. Dogmatik I, 205): „Durch Intuition und Spekulation erzeugt sich der Mystiker schliesslich selbst seinen Gott.“

2) Brief an Fichte 1799, p. VIII.

3) Von den göttlichen Dingen u. s. w. 1799, S. 63.

wahren Religion kann so wenig irgend eine äussere Gestalt als notwendige Gestalt der Sache zugeschrieben werden, dass es im Gegenteil zu ihrem Wesen gehört, keine solche Gestalt zu haben“. E. v. Hartmann[1]), obwohl selbst auf dem Immanenzstandpunkt mit seinen Untiefen und Verschwommenheiten, schildert trefflich die angedeutete Gefahr. Er führt aus, wie das „mystische Gefühl“, obwohl „Urgrund, unversieglicher Born“ und „realer innerer Lebensprozess“, — nicht bloss ästhetische Nachempfindung und ideale Anempfindung“, — dennoch „das unbestimmteste und unklarste aller Gefühle“ sei. Er zeigt wie der „Mystizismus“ ohne Vermittlung des Denkens sich mit der „willkürlichen Phantasie“ behelfe, ja zuletzt in Indifferentismus sich wandle. So ist's; nur dass neben und vor der „Vermittlung des Denkens“ jene bereits berührte objektive Gotteskundgebung und Gefühlserregung gefordert werden muss, ohne welche wir den Immanenzstandpunkt nicht überschreiten, ohne welche wir die allgemeinmenschliche religiöse Anlage und Religiosität zu einer Gefühlsreligion steigern, die wirklich und wirksam sein soll, in Wahrheit aber die nämliche Abstraktion ist, wie die angebliche allgemeinmenschliche Vernunftreligion mit ihren „Vernunft-Wahrheiten“.

Mit dieser Unbestimmtheit und Gefahr fälschlich angemasster Autonomie und Immanenz hängt eine weitere verhängnisvolle Einseitigkeit der „Gefühlsreligion“ zusammen. Es ist die des Subjektivismus und Individualismus, der den wichtigen Fragen nach der „objektiven Religion“, der religiösen Gemeinschaft und Tradition, dem Verhältnis von Glaube und Geschichte fremd gegenübersteht. Wir haben bereits an die Gefahren von Schleiermacher's Religionspsychologie und Hegel's Kritik derselben erinnert (s. oben S. 119f.); wie nämlich, — mit Dorner[2]) zu reden — bei der „Gleichgiltigkeit gegen objektive Wahrheit und deren Erkenntnis“ zuletzt nur „eine jeder objektiven Norm entrückte Frömmigkeit“ übrig bleibt, „von Zufall und Willkür nicht frei“, ein unter Umständen auch „ungesundes“ Frömmigkeitsgefühl, eine Autonomie der „frommen Erregung, ... die sie jeder Kritik und Regelung durch eine objektiv erkenn-

---

1) Die Religion des Geistes, S. 44f.

2) Chr. Glaubenslehre I, 4. 5; vgl. S. 22f.

bare Norm entzöge". — Vor der Gefahr des Individualismus, d. i. des rein Zufälligen, der „Partikularität" (Hegel) schützt nur der Zusammenhalt des individuellen Gefühls mit seinen allgemeinen Wurzeln und Faktoren: — mit der allgemeinmenschlich angelegten und objektiv-geschichtlich verwirklichten religiösen Gefühlsweise und -entwicklung. Denn auch der Separatismus erzeugt die Begleiterscheinungen des Enthusiasmus: völlige Kritiklosigkeit und Illusionen. „Erfüllung findet" das religiöse Sehnen des Menschen „allein in einer gegebenen geschichtlichen Religion, nicht in ausgedachten Gedanken oder Bildern, die der einzelne erfindet". So Paulsen. „Das Selbsterdachte ist ein Willkürliches, das man behalten und auch bei Seite thun kann. Von der Religion aber verlangt der Mensch eben dies, dass sie ihn über sich und seine Willkür erheben und ihn auf einen festen und verlässlichen Grund stelle. Dies bildet allein eine geschichtliche Religion"[1]). Man muss sich ähnliche moderne Ausführungen gegenwärtig halten, um den gesunden Fortschritt seit den Tagen der Aufklärung und der idealistischen Philosophie vor Hegel zu würdigen. Möge man diese von unserem Jahrhundert gebrochenen Bahnen nicht wieder verlassen! In der That würde uns die Autonomie des religiösen Fühlens noch mehr als die „Vernunftreligion" in den offenbarungsfeindlichen Immanenzstandpunkt verstricken und ihre pantheisierenden Konsequenzen doch nur durch den theistischen Schein ursprünglicher, realer Gottesgegenwart im Menschengeist verhüllen können[2]). Wollen wir aber endgiltig allem irgend Naturhaften, das der Geistesreligion zuwiderläuft, entrinnen und innerhalb des persönlichen, ethischen Rahmens uns halten, so werden wir über das zuständliche (rezeptive) religiöse Gefühl, so sehr dasselbe Grundfunktion bleibt, hinausgreifen müssen zu jener weiteren Grundthätigkeit, die wir bereits im allgemeinen Teil, bez. unserer Würdigung des Voluntarismus mit dem Fühlen zu-

1) A. a. O. S. 339.

2) Als typisch hiefür kann etwa Bender's Ausführung über das gefühlsmässige Gottesbewusstsein als ein „Sein Gottes im Menschen und Erlebnis Gottes durch den Menschen", sodann als „wesenhafte und notwendige Funktion des menschlichen Geistes" gelten (Schleiermacher's Theologie I, 206 ff.).

sammenfassten und nun nach der ethischen Seite hin erweitern. Es ist die Funktion des Willens und weiterhin des Gewissens, sofern dieses von jenem bejaht wird.

V.

Die allgemeinreligiöse Bedeutung des Willens und des Gewissens.

Wir gelangen zu dem vielleicht schwierigsten religionspsychologischen Problem, zu dem des Willens. Wir stossen hier im allgemeinen auf dieselben „Schwierigkeiten", die Höffding (die Grundlage der humanen Ethik 1880, S. 78) bei der Sonderfrage nach der Willensfreiheit findet. Es sei, so klagt er, gerade „die Psychologie des Willens noch so wenig aufgeklärt und der Wille vielleicht die am meisten verwickelte Seite des menschlichen Wesens". Eine Bemerkung, die Wundt (Grundriss der Psychologie 1898, S. 217) fast gleichlautend wiederholt. Wie ist dies verwickelte Gebilde zu analysieren? Wenn Höffding die Abhängigkeit des sich entwickelnden, aktuellen Willens aus einem bereits „festen Kern vorhandener Vorstellungen und Gefühle" im Unterschied von den „unwillkürlichen Reflexbewegungen", den „unbewussten Beweggründen", den „ererbten oder erworbenen Anlagen" (82f.) vertritt, so verkennt er doch keineswegs die elementare Bedeutung der Affekte und Triebe, nennt unter dem „uns Wesentlichen" vor allem den „Trieb zur Thätigkeit" (85) und nähert sich jener voluntaristischen Richtung, auf die unsere allgemeinpsychologische Entwicklung führte. Ihr Ergebnis, auf das unsere weitere Darstellung sich zu stützen hat, war folgendes: Selbständigkeit des Trieblebens, der Strebungen; Unmittelbarkeit und Innerlichkeit derselben gegenüber dem mehr rezeptiven und objektiven Charakter des Intellekts; Basierung des Willens auf das Triebleben als der Urform des Willens und auf jene „inneren Spannungen", die durch Gefühls- und Willensakte ausgelöst werden, natürlich nicht ohne den unerlässlichen „Koeffizienten" der Vorstellungsfunktion. Doch auch dies nur in dem Sinne, dass „das Triebleben nach seiner höheren (persönlichen) Seite der innere Motor und auch weiterhin der entscheidende Faktor bleibt, das Vorstellen hingegen der äusserlich anregende und bereichernde, der innerlich ver-

tiefende und vollendende (s. oben S. 37—47). Den solchergestalt eingeschränkten Primat des Willens halten wir aufrecht gegen Ausführungen wie etwa die von W. Schmidt (Der alte und der neue Glaube 1891, S. 300 ff.). Denn wenn auch der höher entwickelte Wille, — „das vom Denken bestimmte Begehren“ [1]), — gegen den „blinden“ oder doch des klar erfassten Zweckgedankens noch ermangelnden „Trieb“ abzustufen und kein Wille im Vollsinn „ohne die Vorstellungen ist, auf die er

---

1) So Trendelenburg (Log. Untersuch. II, 91, Naturrecht, S. 110), Drobisch (Empir. Psychol. S. 246). Wie Sigwart (Vorfragen der Ethik S. 5) und Brentano (Psych., S. 325) betont Wundt die Gefühle von zureichender Kraft als Willens-Faktoren (Syst. d. Phil., S. 631 f.). Der „Wahlvorgang“ beim Wollen hebt dieses über die blossen „Trieb-Handlungen“ hinaus. Doch wahrt Wundt den „engen genetischen Zusammenhang zwischen beiden und kennt selbst eine „Rückverwandlung komplexer Willensvorgänge in Triebvorgänge“ und demzufolge nicht bloss sinnliche, sondern auch „intellektuelle, sittliche, ästhetische Triebhandlungen“ (Grundriss d. Psych. § 13, 14). Was Wundt als Hauptmotiv des Willensaktes den „Kontrast der Gefühle“ nennt, — nämlich des neu vorgestellten gegenüber dem bisherigen, bezeichnet Rehmke's Psychologie (S. 378, 412) als den „praktischen Gegensatz“. „Das Gewollte ist das vorgestellte Zukünftige“ (367 f.). Voraussetzung ist, „dass die Seele schon Lust gefühlt hat; denn ohne solche Erfahrung ist ja überhaupt vorgestelltes Lustbringendes (dieses Motiv des Willens) eine Unmöglichkeit“. Doch werde dies Vorgestellte auch über die Erfahrung hinaus, auch als ein Mehr, ein Höheres, Reicheres zu denken sein (S. 408). Hier haben wir eine religionspsychologische Grundform: das Hinausstreben über die Schranken des Empirischen, Gegenwärtigen, auf Grund eines vorgestellten und prinzipiell erfahrenen, daher immer völliger erstrebten Ueberempirischen, — „der Wille zum Leben“ im entschränkten, höchsten Sinn. Während übrigens Rehmke, so sehr er im Vorstellen und Fühlen nur das Formgebende für den Willen sieht (377), die Bedeutung des Trieblebens verkürzt (384; § 48), bringt dieses Höffding (Psych. S. 398, 409) zu seinem Recht und würdigt die reagierende Willens-„Energie“, die den Empfindungen und Vorstellungen vorausgeht“, als einen „primitiveren Ausdruck unseres Wesens“ (Grundlagen S. 3). Vorläufer der neueren voluntaristischen Richtung (s. oben S. 38 ff.) sind Augustinus (de cizit. Dei XIV, 6; vgl. Siebeck, Geschichte der Psych. II, 394), Leibnitz, Fr. v. Baader, Fichte und der durch ihn beeinflusste Schopenhauer, der freilich Willen und Trieb ohne weiteres vermischt, E. Dühring (a. a. O. S. 197), Fortlage u. a.

sich bezieht . . . und zwischen denen er sich entscheidet", aber auch keine „Aktualität" der Vorstellung, ohne dass wir „den Willen darauf richten" (Schmidt, S. 311), so ist doch dies letztere Zugeständnis bei weitem nicht genügende. Ungenügend jedenfalls da, wo es sich um den Willen im höchsten, religionspsychologischen Sinne handelt, nämlich um unsere Selbstbethätigung zur Behauptung und Förderung des Personlebens. Paulsen, der die voluntaristischen Neigungen der neueren, speziell der von W. Schmidt bekämpften Kaftan'schen Theologie begrüsst, ohne dessen „Abneigung gegen alle Metaphysik zu teilen" (Einleit. in d. Phil. S. 332. 13) hat neuerdings besonders treffend die zunächst psychologische, dann ethische Bedeutung des Trieb- und Willenslebens ins Licht gestellt. Es sei eine „falsche Theorie des Willens", ihn gleichsam erst durch Erfahrung von Lust- und Unlustgefühlen entstehen zu lassen (S. 433). Vielmehr sei der Trieb „die ursprüngliche Wesensbestimmtheit" und zwar als „gefühlter Drang zur Bethätigung" (S. 434), wie es Paulsen fast gleichlautend mit Höffding (a. a. O. S. 85) präzisiert.

Wohin zielt nun diese Bewegung oder Lebensenergie, wie wir das Trieb- und Willensleben im allgemeinen bezeichnen dürfen? Nicht auf das „Maximum der Lustgefühle", sondern auf die „normale Ausübung der Lebensbethätigung". Es ist jener „Lebenstypus", wie er zum Lebensideal wird; jene objektive Wesensgestaltung" oder „Form des Menschenlebens, worauf seine Natur angelegt ist" (Paulsen a. a. O. 434). Es ist „die Idee des vollkommenen" (S. 329 f.), die dem Willen „Zwecke, Aufgaben und Ideale" setzt. „Nicht die Vorstellung der Lust ist Ursache des Triebes . . ., sondern der vorhandene Trieb ist Ursache der Lust, indem er sein objektives Ziel erreicht hat". „In der Natur lagen die Triebe und Kräfte, die zur Entfaltung und Bethätigung drängten." So Paulsen in seinem System der Ethik (I, 199, 198). So bestätigt sich uns auch religionspsychologisch gegenüber dem nur logischen Primat des Vorstellungslebens der innersachliche Primat des Trieblebens, also dieselbe Verhältnisbestimmung, auf die wir wiederholt (s. oben S. 38 ff., S. 96; 122 f.) geführt worden sind. Wir kombinieren damit unsere Ausführungen über Ergänzungs- und Vervollkommnungsbedürftigkeit des endlichen Geistes (s. oben S. 56 ff., 66 ff., 82), indem wir mit dem Bedürfnis den entsprechenden Trieb setzen. Wir

meinen also auch hier den Primat desjenigen Trieblebens, welches im höheren Sinn des Personlebens gefasst wird und uns auf Selbstvollendung veranlagte endliche Person- und Geistwesen vielmehr veranlasst, spontan (frei persönlich) zu erstreben als passiv zu geniessen oder objektiv zu reflektieren. — So darf sich der Religionspsychologe Paulsen's anthropologische Grundlagen zur Ethik aneignen, ohne sich damit zu ihrer einseitig empiristischen Ausbeutung drängen zu lassen. Auch er darf an die Stelle „grundloser Imperative" die „Naturgesetze des menschlichen Wesens zur normalen Lebensentfaltung setzen. Das Grundgesetz aber lautet: „Entfaltung der menschlichen Natur im Sinne der Vollkommenheit" (Paulsen I, 9. 2). Wir halten uns damit auf der Linie der deutschen Spekulation seit Leibniz mit seiner Idee der „Vervollkommnung" [1]), bez. des universelleren Menschheitgedankens bei Herder, Lessing, Goethe, Kant bis auf die neueren Denker herab, bei welchen dies Motiv bald soziologisch, bald geschichtsphilosophisch gewendet wird. Auch die theologischen Ethiker — selbst diejenigen, welche nicht mit den gemeinmenschlichen Vorbedingungen, sondern sofort mit dem Christlichen einsetzen — rechnen mit dem Grundbegriff des Drangs zur Erhaltung und Entfaltung des Eigen-, Person- und Gattunglebens [2]). Treffend beschrieb Rothe (Th. Ethik I, 469. 381 ff.) die der menschlichen Persönlichkeit eignende Macht, teils gegen die von der Natur eindringenden Wirkungen sich selbst zu behaupten, teils die von obenher kommenden in sich aufzunehmen. Also Selbstbehauptung und Selbstentfaltung zur Selbstvollendung. Ein Schaffen nennt er dies: unser „Sein zum Objekt der eignen Selbstbestimmung zu machen", dasselbe nicht bloss passive, sondern „selbst zu leben". Dies ist „die moralische Schöpfung" oder das „Geschichtliche" (S. 393. 411). So sei der „Begriff des Moralischen aus dem der Persönlichkeit herzuleiten", die sich selbst bejahe und entfalte (S. 383). Aehnlich betont Frank

---

1) Schon Thomas von Aquin (S. c. Gentiles I, 72) formuliert: appetere suam perfectionem et conservationem sui esse. — Endlich kehrt bei Schleiermacher (Psychologie, ed. George, S. 277 f.) der Grundbegriff des Triebs zur Selbsterhaltung wieder.

2) Dies der Grundzug der neueren positivistischen Ethik (vgl. H. Gallwitz, Das Problem der Ethik in der Gegenwart 1891).

(Syst. d. chr. Sittlichkeit I, 16) den „Zusammenhang zwischen dem Wesen der Sittlichkeit und dem Wesen der kreatürlichen Persönlichkeit"; letzteres aber setzt er in die Selbstbestimmung für einen höchsten Zweck, für ein höchstes Gut. Trotz seiner eingeschränkten Methode zieht er die betreffenden Begriffe in den Kreis seiner Betrachtung (S. 81). Er verweist auf „die Selbstbefriedigung" des Eudämonismus, auf die freie „Selbstsetzung" Fichte's, auf „die durch Selbstbestimmung geschehende Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit" bei Schleiermacher. Damit vergleichen sich seine eignen Begriffe der „Selbstbefriedigung" und „Neusetzung des Ich" bei dem Wiedergeborenen (Syst. d. chr. Gewissh. I², 135. 150 u. a.); man könnte dies mit Paulsen (Ethik, I, 69) als „Ablösung des natürlichen Selbsterhaltungstriebes" durch den „übernatürlichen", bez. geistlichen bezeichnen (vgl. Jo. 12, 25; Luc. 17, 33). Bemerkenswerteres bietet in Martensen's Ethik (I⁴, 122 ff., 105 ff.) die Ausführung über „die Triebe und den freien Willen", zusammengenommen mit derjenigen über die „Persönlichkeit". „Der Trieb ist die nach Entfaltung strebende eigentümliche Natur des . . . endlichen . . . Wesens", also das Anzeichen seiner „Bestimmung". Der grundlegende „Selbst-Erhaltungstrieb" aber ist der Drang zur „ungestörten Entfaltung aller Momente des Persönlichkeitslebens" und zwar teils autopathisch (egoistisch) teils sympathisch. Die menschliche Persönlichkeit selbst aber ist eine werdende, die ihr ideales Wesen erst in Wirklichkeit umzusetzen hat. „Die Grundformen für die Entwicklung der Persönlichkeit" sind „Selbstbehauptung und Hingebung" gemäss dem „Produktions- und dem Aneignungstriebe". Es sind das Gedanken, deren Anregung das bleibende Verdienst jener theistisch gerichteten Forscher wie J. H. Fichte, Ulrici u. a. ist und deren Andeutung wir bereits versuchten (s. oben S. 56 ff., 66 ff.). Nun bestimmt sich das dort Entwickelte näher dahin: Aus dem Willensprimat im Personleben folgt, dass dem Willen zustehe, die Entfaltung und Vollendung unserer (endlichen, werdenden) Persönlichkeit als Ziel zu ergreifen und in erster Linie zu bethätigen. In der That: der Wille ist Lebens- und Selbstbethätigung in jenem höheren Sinn, der den Menschen in die Reihe der freien Person- und Geistwesen erhebt und ihm die Wahlfreiheit zwischen verschiedenen Möglichkeiten und Motiven

zuweist. Des Menschen Wille durchbricht thatsächlich den natürlichen Kausalzusammenhang und Mechanismus. Dem Naturgesetz stellt er eine eigenartige innere Gesetzmässigkeit in der eignen Willenssphäre gegenüber: eine „besondere Art von Kausalität“ im Bereich der „Freiheit“ (Kant, Kritik der Urteilskraft II § 91, Schluss). So sei denn neben den genannten Ethikern auch derjenigen theologischen Richtung gedacht, welche die grossen, hehren Grundgedanken von Kant's praktischer Philosophie zu verwerten sucht: eines Herrmann, Wendt, Rauwenhoff (s. oben S. 29 u. 30; S. 23) u. a. Religionspsychologisch sehr bemerkenswert, wenn schon einseitig durchgeführt, erscheint in W. Herrmann's Hauptwerk (die Religion in ihrem Verh. z. Welterkennen etc., S. 303 ff. u. o.). Der Begriff des „Selbstseinwollens“ der Person, wodurch sie zum Zweck ihrer „Selbsterhaltung“ zur Anerkennung des Sittlichen als des „inneren Gesetzes ihres persönlichen Lebens“ genötigt wird (vgl. Kant selbst: Ww., ed. Rosenkrantz u. Sch. VIII, 197). Die gleiche Anerkennung hinsichtlich der psychologisch-ethischen Grundlegung verdient, — trotz ihrer wiederum einseitigen Verwertung, — Wendt's Erneuerung Kantischer Prinzipien in seinem „Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christentums“ (1897). In der That: „Die transscendentale Freiheitskraft zur Ausübung der sittlichen Pflicht“, die Unbedingtheit des Sittengesetzes sowie die Ergänzung unsres empirischen Mangels bei Ausübung jener Kraft durch die Person Christi, — es sind das alles wichtige religionspsychologische Gedanken (a. a. O. S. 35. Zu Rauwenhoff und Wobbermin s. oben S. 42, Anm. 1).

Nach alle dem tritt der Wille als das letzlich massgebende religionspsychologische Organ in den Vordergrund unserer Betrachtung. Der Wille ist's, welcher das vom Gefühl her erregte persönliche Interesse als solches erfasst, bejaht und so erst zum Vollgefühl und -bewusstsein erhebt. Was repräsentiert also dieser Wille? Nichts geringeres als die persönliche Bemächtigung des Wertinhalts all jener Objekte, welche Zwecke der Lebensförderung, d. h. der Erhöhung unseres Selbstgefühles, in sich schliessen. Es ist — religionspsychologisch ausgedrückt — die Bejahung jenes „Seligkeitsinteresses“, wie man den Trieb nach der höchsten und bleibenden Selbstvollendung treffend formuliert und als das „Auge“ bezeichnet hat, „welches allein

religiösen Hellsehens fähig ist, d. h. Offenbarungen zu entdecken vermag" (Reischle, Frage nach d. Wesen d. Religion, S. 109). Hier stehen wir vor dem Problem der psychologischen Religionserklärung („Religionsgenetik", s. oben S. 7 auf 8), welche nach der Entstehung von Religiosität überhaupt zu fragen hat. Es ist, — mit Lipsius [1]) zu reden, — die Frage nach „den praktischen Nötigungen zur Religion" im Unterschied von ihrem „inneren Wesen" und „Erlebnissen" selbst. Sofern wir hierbei nur die oben entwickelten Grundtriebe nicht im niederen (unpersönlichen), sondern im Vollsinn des Wortes (als Wesenstriebe) verstehen, brauchen wir den Vorwurf der Anthropologisierung der Religion nicht weiter zu fürchten. Allerdings mag ja von jenem Selbsterhaltungs- und -förderungstriebe, von jenem Seligkeitsinteresse aus die Religiosität als eine höhere Form von Egoismus [2]) erscheinen. In Wahrheit ist's ein Egoismus im höchsten, besten Sinn: — „Vollendung der menschlichen Persönlichkeit" [3]), — Erhaltung und Vervollkommnung des Eigenlebens durch Ergänzung dasselbe in Hingabe an das Ganze nicht nur sondern an den höchsten und letzten Lebensgrund (vgl. Luc. 9,25; Jo. 12, 25f.). So halten wir zwischen beiden Gegensätzen die Mitte. Denn was wir meinen, ist auch nicht hypermystisches Sichselbstverlieren an das Göttliche, als wäre der Mensch religiös sozusagen nur um Gottes-, nicht auch um seiner selbst willen; — als blühete die Pflanze nur um der Sonne willen und nicht auch in Entfaltung ihres Eigenlebens, freilich nur unter Voraussetzung des Daseins und Wirkens der Sonne. Oder heisst die Formalbegriffe der Selbstförderung und Weltaneignung der Religionsentstehung zu Grunde legen schon so viel wie die Religion selber anthropologisieren, bez. säkularisieren? Gewiss nicht, wenn man sich nur von hieraus weiter führen lässt zu jener Ergänzung durch ein Transscendentes, ohne welche unsre Selbstvollendung im höchsten, abschliessenden Sinne unmöglich ist. Wenn also O. Flügel [4]) jene Religiositätserklärung als

---

1) Philos. u. Relig., S. 234.

2) Vgl. die berechtigten „ipsistischen Zweckmotive" bei Thieme (d. sittl. Triebkraft d. Glaubens 1895, S. 111f.).

3) Reischle a. a. O., S. 98.

4) Die spekulative Theologie der Gegenwart 1881, S. 269f.

„rohesten Eudämonismus“ brandmarkt, so verrät er damit nur seinen eignen niederen Begriff von Persönlichkeit. Denn er lässt sie im Selbstbewusstsein aufgehen, also gegen das Sittliche neutral sein. Und doch wollte Herrmann, gegen den er kämpft, die Persönlichkeit nie als „kahles Faktum“, sondern „immer zugleich als Ideal“ aufgefasst wissen, „dessen unbedingter Wert das Gemüt beherrscht“ (a. a. O. S. 355). Dagegen erklärt es sich aus der methodisch eigentümlichen Voranstellung des Resultats vor die Allgemeinprobleme, wenn Frank [1]) die Analyse der „geistigen und sittlichen Persönlichkeit“ ablehnt — wenn A. v. Oettingen (a. a. O. I, 76) als religiöse Motive „die egoistische Tendenz auf Erhaltung des eigenen Ich“ und die „Aussicht auf Steigerung des Selbstgefühls“ zurückweist. Gerade die Uebereinstimmung des an uns herantretenden Absoluten mit unserem als absolut gefühlten, erfassten und gewussten Wesensideal und Lebenszweck bringt in der Religion die Willenserregungen verbunden mit Gefühlen unbedingten Wertes hervor. Treffend schreibt Tröltsch: „Der Zug zum Unbedingten im Sittlichen und der in der Religion zieht sich gegenseitig an und die sittlichen Zwecke werden aus Gütern innerweltlichen sozialen Lebens zu dem Gute der innigsten Gemeinschaft des gereinigten Herzens mit dem Urquell des Guten..“ (a. a. O. 1895, S. 418). Es zeigt sich uns hier ein Unbedingtes, das im Innersten unseres Personlebens nach drei Seiten hin sich geltend macht und durch den Glaubensakt von uns bejaht sein will. Die nächste unterste Beziehung ist das Gefühl (und weiterhin die Bejahung) unseres unbedingten Wertes als innerlich freier Person- und Geistwesen, also als eines unzerstörbaren Ganzen, als Endzweckes gegenüber der wohl äusserlich übermächtigen, aber unfreien und vergänglichen Natur. Aber diese Welterhabenheit und ihre Herausgestaltung aus dem Kontrast zwischen unserer Hemmung durch die Welt und unserem geistigen Selbstgefühl ist doch nur die Eine Seite, ist nur Eine, nicht die ganze Religiositätserklärung [2]). Weist sie doch über sich selbst hinaus auf die Notwendigkeit einer Vollendung der menschlichen Persönlichkeit nicht etwa nur gegenüber der

---

1) Neue kirchliche Zeitschrift 1891, S. 549.

2) Gegen Hockstra, Ritschl, Herrmann, zum Teil auch gegen Lipsius, Pfleiderer u. a.

hemmenden Welt, sondern noch mehr gegenüber der eigenen Ergänzungsbedürftigkeit. Dem Naturzusammenhang innerlich entnommen und übergeordnet sieht sich des Menschen Geist selbst wieder einer absoluten Macht in absoluter Weise untergeordnet. Und zwar in doppelter Hinsicht. In schlechthinniger Abhängigkeit behufs Entschränkung und Vollendung der endlichen Persönlichkeit durch die Erfüllung aller Lebenstriebe und -ziele; aber ebenso in der Gebundenheit schlechthinniger Verpflichtung. — Hiermit erst dürfte der Grundbegriff des Religiösen voll umschrieben sein. Hiermit ist aber bereits seine Beziehung zum Sittlichen gegeben. Das Moment der Bethätigung und letzlich Erfüllung unseres Wesensideals wie der unbedingten Verpflichtung gegen den Urheber und Garanten desselben ist ein so wesentliches Moment der Willensfunktion im religiösen Prozess, dass auch die Religionspsychologie die Bedeutung des Sittlichen und (dem entsprechend) des Gewissens vornehmlich zu würdigen hat.

Der Begriff des Sittlichen mit seinem „Sollen“ schliesst den Korrelatbegriff der inneren Norm, der Wesensbestimmtheiten in sich ein, die die Idee des Menschen konstituieren. Auch die positivistische (und in letzter Konsequenz materialistische) Ethik wird diesen ideellen Hintergrund des Sittlichen nie ganz beseitigen können. Stets wird man dahin gedrängt werden, die innere Norm zu einer absoluten Norm und den immanenten Zweck zu einem höchsten und letzten in Beziehung zu stellen. Jedenfalls setzt die genannte moderne Ethik der Religionspsychologie ähnlich wichtige apologetische Aufgaben als die kantische Moralphilosophie. Diese mit ihrem blendenden Schein der Autonomie, jene mit ihrem scheinbar berechtigten Immanenzstandpunkte. — Die eine gemeinsame Wahrheit dieser beiden gegensätzlichen Theorien: — der eudämonistischteleologischen wie der aprioristischen Kant's — wurde von uns bereits anerkannt. Wir thaten es im Anschluss teils an Paulsen (s. oben S. 145), teils an Herrmann und Wendt (s. oben S. 147). Es erübrigt der Nachweis, dass beide Theorien auch so über den Charakter blosser Postulate, über den Charakter des Schwankenden und Relativen nicht hinausführen. Es gilt zu zeigen, dass sie, losgelöst von der religiösen Beziehung auf ein Absolutes, des gerade von unseren innersten Anlagen und Normen geforderten absoluten Charakters entbehren, also lediglich subjektiv und formalistisch bleiben. —

Was die erste Theorie erstrebt, ist eine realistische „Moral-Psychologie“. Die angeborene Begierde nach Wohl und Furcht vor Wehe wird nach dem alten Vorgang von Lucretius, neuerdings von Hobbes u. a. zum „Uebergewicht des Korrelationsgesetzes über das Selbsterhaltungsgesetz [1]), d. h. zum gegenseitigen Ausgleich der Interessen, zur „Gesundheit des sozialen Organismus“ erweitert. Dazu dient jener „gesellschaftliche Instinkt“, wie ihn D. Hume, Ad. Smith, J. St. Mill und die Entwicklungstheoretiker dem Gewissen substituierten, dessen „rudimentäre“ Gestalt Ch. Darwin bereits bei dem Tiere fand [2]). Ein Standpunkt, der schon jetzt, nach den ersten Triumphen der „Entdecker“, als auf die Dauer unhaltbar sich zu erweisen und sich selbst zu korrigieren beginnt. Wie die Entwicklungslehre selbst von ihren Uebertreibungen zurücklenkt und irgendwie teleologisch zu denken sich gezwungen sieht, so auch ihre positivistische Ethik, die nach Durchlaufung aller ihrer einseitigen Versuche einer Betrachtung Raum geben muss, welche schöpferische Ideen und Normen, wenn auch nicht von aussen herzugebracht oder über dem Menschenwesen schwebend, so doch demselben immanent, ja für dasselbe schlechthin massgebend erkennt. Von hier ist nur ein Schritt zu dem Eingeständnis, jenes Immanente (Ideelle) und Normgebende habe zu seiner objektiven und allgemeingiltigen Herausgestaltung wie konkreten Verwirklichung mit dem Objektiven und Unbedingten in Beziehung zu treten, das in der Religion gegeben ist: Hier erst finde es den absoluten Charakter wieder, den es bei sich selbst nur als Anlage, für sich selbst und das Ganze nur als Postulat, nur als eine allgemein gegebene Form hat feststellen können. So gesteht z. B. Paulsen (a. a. O. I, 213) das lediglich Formale nicht etwa nur der Kantischen, sondern auch der modernen empiristischen Ethik ein. Die Frage bleibt eben immer diese: Welches ist denn die unser Wesen be-

---

1) E. v. Hartmann.

2) Noch Herb. Spencer hatte sich bemüht, die moralischen Bedenken gegen die Anwendung der Entwicklungslehre auf das Praktisch-Sittliche zu entkräften; Gottesglaube und Gottesgesetz sollten, wenn auch nicht mehr als Grundlage, so doch als Ergänzung, bez. nähere Ausgestaltung des natürlich Verpflichtenden gelten. Darüber sind unsere Modernen hinaus (vgl. Baumann, Zur realwissenschaftlichen Begründung der Ethik; J. Unold, Grundlag. f. e. mod. Lebensanschauung u. a.).

dingende Idee, auf deren Verwirklichung die Norm des Sittlichen sich richtet? Wir beziehen uns auf unsere bisherigen psycho- und pneumatologischen Richtlinien. Wir verweisen auf die Doppelnatur unseres Wesens, das einen Ausgleich verlangt. Auf unsere relative Selbständigkeit und Selbstbestimmung neben unserer unabweislichen Zuordnung, bez. Unterordnung nicht etwa nur dem Ganzen gegenüber (wie in der positivistischen Sozialethik), nicht etwa nur einem Allgemeingesetz gegenüber, (wie in der aprioristischen Moralphilosophie) — sondern gegenüber einem Unbedingten, das sich als Urgrund all jenes Ideellen und Normierenden enthüllt und uns die Erfüllung unseres Grundtriebes zur Ueberwindung unserer beschränkten Wirklichkeit, zur Lebenserhöhung und Selbstvollendung garantiert. Freilich nur unter der Bedingung, dass wir kraft unserer inneren Freiheit jene unbedingte Zugehörigkeit und Verpflichtung dem Absoluten gegenüber bejahen. Ein Ausgleich also der beiden Grundkategorien unseres Wesens: der Rezeptivität und Spontaneität (in der neuen Form der Reaktivität). Dieses leistet aber der Wille, jener Trieb zur Bethätigung, der alles ihm zugängliche und eignende Leben darzuleben strebt. Das Leben in des Wortes Vollsinn. Das Leben als freie Anknüpfung und Aufrechterhaltung aller möglichen Beziehungen (in Ueberwindung der entgegengesetzten Hemmungen). Das Leben sodann als Selbstentfaltung und -bereicherung durch Erweiterung jener Beziehungen. Zunächst über das Individuelle hinaus zum Gemeinschaftlichen und Universellen; immer Grösseres und Reicheres sich aneignend (zugleich in Hingabe daran, — s. oben S. 145 f.). Endlich eine Erweiterung und Erhöhung über das alles hinaus zur Erschliessung qualitativ neuer Beziehungen; also zur Einfügung in eine höhere Ordnung der Dinge, zur Berührung mit dem Absoluten, zur Aneignung überweltlicher Güter [1]). Die Idee der Lebensentfaltung, die nicht

1) Vgl. v. Oettingen's „drei konstituierende Faktoren“ der Religion: den „göttlichen, sozialen und individuellen“ (I, 79 ff.). „Unsittlich“ wäre also die Vernachlässigung der beiden letzten Faktoren, „irreligiös“ die des ersteren. Der Gesamtbegriff wäre der des „Humanen“. Wie könnte eine wirklich „humane“ Ethik in ihren letzten Konsequenzen und Ausblicken religiös indifferent bleiben? — Man vergleiche übrigens die Entwicklung des Kantschen Begriffes von der Idee der Menschheit bei Cohen (a. a. O. S. 190. 239. 243) und seine Vertiefung bei Lotze, Ritschl, Steffensen, Eucken u. a. (s. oben S. 71-77).

über sich selbst hinausführt, uns nur innerhalb der empirischen Grenzen bereichert und beseligt, sie bedarf zu ihrer notwendigen Ergänzung — über den Immanenzstandpunkt hinaus — der Idee der Lebenserhöhung, welche allein die Vollendung unserer endlichen Persönlichkeit, unserer letzten Bestimmung ermöglicht. Beide Ideen aber, die der Lebensentfaltung und -erhöhung fassen sich in jener einheitlichen Idee zusammen, die man im Gebiet der Naturorganismen das „Progressionsprinzip“[1]) genannt und als die fortschreitende Ausbildung aus eigenen inneren Ursachen bezeichnet hat. Und wie in der Natur, so in der Geschichte. Auch an Höhe- und „Knotenpunkten“ geschichtlichen Lebens „steigert sich die Entwicklung zu Metamorphosen“, zur Bildung neuer, höherer Funktionen und Inhalte[2]). — So gefasst ist Sittlichkeit Bejahung unseres auf Vervollkommnung angelegten Grundwesens und -zweckes durch freie Willensentschliessung, wodurch das immanente Gesetz unseres Wesens zum freigewählten und -bethätigten, also zum Gesetz der Freiheit wird. Sie führt also in ihrer letzten Konsequenz eben dahin, wo die Religion (die Selbstvervollkommnung durch den transcendenten Faktor) beginnt. Die Verwirklichung aller in uns gesetzten Anlagen und Bedürfnisse aber (also auch der religiösen — vgl. S. 105) wird Mittel zu jener Steigerung des Selbstgefühls und der Selbstbefriedigung, welcher das Gewissen zustimmt und Zeugnis giebt. Hierin läge irgendwie ein Ausgleich zwischen Autonomie und Heteronomie, Rigorismus und Eudämonismus. — So finden denn unsere früheren „pneumatologischen“ Gedanken (s. oben S. 52. 71 ff., 84 f.) ihre religionspsychologische Bestätigung. Nicht minder das dort über die beiden Grundkategorien unseres Geistes Entwickelte. Nach diesen Kategorien relativer Selbständigkeit auf der einen und Gottzugehörigkeit auf der anderen Seite ist dann der Zweck des allgemeinen Geisteslebens kein anderer als der: höchste Selbständigkeit der Teile, d. i. der Einzelgeister in freier Verwirklichung des ihnen immanenten Wesens und Zwecks und weiterhin vollkommene Harmonie durch freie Zusammenordnung zu einem Geisterreich freier Unterordnung unter das Absolute[3]),

1) Bei Naegeli.

2) So Harnack in der Chr. Welt 1899, V.

3) Mit Recht führt Fricke („Ist Gott persönlich?“ 1896, S. 53) die

also möglichst allseitige Erschliessung und Bethätigung der höchsten Lebensbeziehungen. Wer nicht von vornherein im Banne des subjektiven Idealismus und des kritischen Relativismus steht, wird wenigstens der Vermutung zuneigen, es gelte in der Geisterwelt als sittliches Grundgesetz die Idee der Selbstvollendung in der Hingabe an das Ganze wie an das Absolute nicht minder allgemein als das Kepler-Newton'sche Gesetz den natürlichen Kosmos durchwaltet. Immer von neuem ringt sich der wieder von Kant[1]) zurechtgebrachte objektiv übermächtige und unausweisliche Charakter durch, womit das Sittengesetz uns gegenübertritt und gebietet: der homo als noumenon dem Menschen als Sinnenwesen; die vernünftige Natur und Idee der Menschheit den zufälligen Erscheinungen. Und das alles nicht etwa in der Form subjektiven Triebes, sondern einer objektiven Nötigung, wenn schon zunächst noch ohne konkrete Bestimmtheit. Immer wird beherzigenswert bleiben, was der gewaltigste Interpret des natürlich sittlichen Bewusstseins über die „Apriorität" des Sittengesetzes so unvergänglich und fest geprägt hat: wie es, weder rein empirisch noch rein subjektiv, Prinzip „der Menschheit oder jeden vernünftigen Natur überhaupt" sei und die Ermöglichung wie Beförderung eines „Reiches der Zwecke" bedeute. Kant's Grundbegriff also, der seine sonst auseinanderfallende theoretische und praktische Philosophie zusammenhält, ist der des Normgemässen, wie es dort (gemäss der Erkenntnistheorie) in unserer Organisation, hier (gemäss der Ethik) in unserer Idee begründet ist. Dieser Norm und Idee ordnet sich alles Empirische so sehr unter, dass „selbst der Heilige des Evangeliums zuvor mit dem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden muss, ehe man ihn dafür erkennt"[2]). — Die Schwächen auch der Kantischen Moralphilosophie sind bekannt.

Gewissheit von der Allgemeingiltigkeit des Sittengesetzes auf jenen Selbsterhaltungstrieb" zurück, der das Sittliche als Naturgesetz des Geistes erkenne, ja der vom Gewissen wie von der Erfahrung aus das Sittliche als notwendig begreift, weil ohne dessen Aufrechterhaltung weder der Einzelne noch das Ganze sich behaupten geschweige vollenden könne.

1) Vgl. Kritik der prakt. Vernunft, 4. A., S. 80ff. Metaphysik der Sitten, 3. A., S. 28f., 69ff., 74ff.

2) Metaphysik der Sitten, S. 29.

Sie führen uns an dieser Stelle zugleich zur Darlegung der Schranken der Willensfunktion überhaupt im religiösen Prozesse.

Hier von diesen Schranken des Willensvermögens und natürlich Sittlichen nur das Wichtigste! Wird die relative Selbständigkeit des menschlichen Willens wie des ihm geltenden (natürlichen) Sittengesetzes schlechthin verabsolutiert, d. h. von der notwendigen Ergänzung und Vollendung durch das Absolute (d. h. von der Religion) losgelöst, so schlägt das erwartete Ergebnis in sein Gegenteil um. Dann offenbaren sich zuletzt nur um so greller die Schranken des natürlichen Ethos und menschlichen Willens. Derselbe will auf dem Grunde des rein natürlich Sittlichen sich schlechthin selbständig bethätigen, ohne doch das höchste Ziel, die Gewissheit von der Vollendung seines Personlebens und Geistwesens, aus sich selbst erreichen zu können. Die auffallendste Schranke dieses (rein natürlichen) Sittlichen ist seine Relativität. Es ist im Gegensatz zur absoluten Ursprünglichkeit und Autogenesie ebenso entwicklungsfähig wie -bedürftig und darum wandelbar. Zwar die sittlichen Prinzipien selbst wandeln sich nicht, wie oben zu Fricke und Kant bemerkt worden ist; um so drastischer aber wandelt sich, individuell und sozial, zeit- und kulturgeschichtlich bedingt, ihre Auffassung und Gestaltung. Unser Bewusstsein von den sittlichen Ideen erwächst nicht rein selbstthätig; es bedarf der Entwicklung an einem Objektiven und Konkreten, das uns nahetritt. So hat man früher nicht grundlos die Theorie von den angeborenen sittlich-religiösen Wahrheiten bei dem reformierten Kartesianer Voetius als Gefährdung der positiven Offenbarung und ihrer Notwendigkeit gerügt (s. oben S. 105). Mindestens steht kein religiös-sittlicher Inhalt im Menschengeiste als solchem fest, sondern nur Bedürfnis und Befähigung hierzu. Beides: die „entwickelnde Kraft der Erfahrung einerseits, aber ebenso sehr das ursprüngliche Vorhandensein eines Keims, auf den sie wirkt“. Denn ohne diesen könnte „das Bewusstsein des Sollens nur durch Vermittlung der Eindrücke der Erfahrung“ nie erklärt werden [1]). So wird es denn gegenüber dem radikalen Empirismus eines Laas [2]), der das Apriorische bei Kant als „my-

1) Lotze, Mikrokosmos II, 313. Grundz. der Psychol. S. 89.
2) Idealismus und Positivismus 1882 II, 154.

stische Bestandteile“ und „reaktionäre Reste“ bei Seite wirft oder gegenüber Kaftan's Brandmarkung der sittlichen Anlage als eines „Mythus“ [1]) bei jener Unterscheidung sein Bewenden haben, wie sie treffend J. B. Nitzsch [2]) formuliert hat. Er scheidet nämlich zwischen dem allerdings „universellen“, „objektiven Sittengesetz“ und seinem notwendig „subjektiven Reflex“. Dies ist das Gewissen mit seiner stets „subjektiven und individuellen Färbung“ (vgl. dazu Röm. 14, 1—23). Gerade Kant's Versuch, die auf sich selbst gestellte praktische Vernunft und die ihr immanenten ethischen Normen in ihrer reinen Selbständigkeit und Unbedingtheit zu erweisen, hat nur dazu gedient, ihre Subjektivität und Ergänzungsbedürftigkeit ins Licht zu setzen. Gewiss, sie kommt über unbestimmte Postulate nicht hinaus. Der Formalcharakter von Kant's Ethik, den er selbst ausdrücklich [3]) festhält und rühmt, mag theoretisch seine vorläufige Bedeutung haben. Im weiteren Verfolg, in praktischer Hinsicht wird er dem Vorwurf des Tautologischen, der Bewegung im Zirkel nicht entgehen [4]). Die autonome Sittlichkeit wird sich immer in abstrakten Schemata bewegen. Immer wird sie irgendwie vom Ganzen unseres Personlebens nach seinen oben (S. 152 Anm. 1) genannten drei Beziehungen sich ablösen und isolieren. Bald wird sie als egoistische, bald als politisch-soziale, bald als pseudotheologische Moral sich geben, welche den Gottesgedanken zur blossen Hilfsidee für das Göttliche degradiert. So bleibt hier die Stimme des Sittlichen ein gebrochener Akkord, bei dem der Haupt- und Grundton nicht mitschwingt. Auch von dieser Seite drängt sich die Notwendigkeit einer objektiven Ausgestaltung, Erfüllung und Interpretation unserer natürlich-sittlichen Anlagen und Normen auf. Ob durch eine innergeschichtliche Wesens- und Willensoffenbarung des Absoluten oder durch ein damit zusammenhängendes Urbild des Sittlichen [5]) oder durch eine gegenwärtige Gottesberührung,

---

1) Wahrheit der chr. Religion 1888, S. 251.
2) Lehrbuch der ev. Dogmatik, S. 172.
3) Kritik der prakt. Vernunft, 4. A., S. 14.
4) So schon Hegel (Relig.-Philosophie S. 178); vgl. Paulsen a. a. O. I, 213.
5) Vgl. schon Plato, Staat II, cap. 45.

vielleicht durch eine solche, die den vorgenannten Offenbarungen irgendwie entspricht und Zeugnis giebt? Wir entscheiden uns für die letztere Wendung, die ja die anderen in sich schliesst. Ohne diese Berührung und Bezeugung bliebe gerade die Unsicherheit und Unbestimmtheit bestehen, welche für das praktisch-sittliche Leben tötlich ist. Es bliebe eine relative Selbständigkeit, die doch über sich hinauswiese, ohne selbst zum Ziel zu kommen. „Geteilt“ bliebe „der Mensch zwischen dem Stolz und dem Zweifel, zwischen der Verblendung, die von seiner Macht entsteht, und der Unruhe, die von seiner Schwachheit erzeugt wird: — welche Verwirrung für die Seele, welche Gefahr für die menschliche Moralität!“ (Guizot, 2[ième] medit. sur la réligion chrétienne 1868). Diese religionspsychologische Ergänzungsbedürftigkeit des natürlich Sittlichen erkennen denn auch kantisierende Theologen an. „Der Gedanke, dass das Gute allein Macht habe und Leben gebe, macht den Menschen noch nicht selig . . . Der Glaube an die sittliche Begeisterung macht das Menschenleben (zunächst) zu einer Tragödie (denn wer ist gut?)“. Den Gottesglauben auf das sittliche „Bedürfnis gründen, weil wir nur durch ihn als sittliche Wesen existieren können, — das würde genau dasselbe besagen wie das Urteil, dass der Hungrige sich dadurch sättigt, dass er hungert“ (Herrmann, „Der evang. Glaube und die Theologie A. Ritschl's“ 1890. „Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen?“ 1892, S. 28. Vgl. auch Zeitschr. f. Th. u. Kirche 1892, S. 242 f. und ebendort 1895, S. 404 ff.: Tröltsch's treffende Ausführung gegen die „Theorie der Postulate“).

Es kann nicht anders sein, als dass an der hier entwickelten Unselbständigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit des natürlich Sittlichen auch das ihm eigentümliche Sensorium und Kriterium, das Gewissen, teilnimmt. Ohne dies letztere hier psychologisch-ethisch entfalten zu können, da wir in ihm ein fast ähnlich kompliziertes Gebilde vor uns haben als im religiösen Prozesse selbst, sei doch andeutend folgendes bemerkt. Man wird bei der Gewissensanalyse vom Selbstgefühl auszugehen haben, wie es in unserer Voruntersuchung (s. oben S. 56 f., 70) aufgezeigt wurde und durch die Selbstentscheidung entweder im Sinne der Selbstförderung oder Selbstbeschädigung mit ewig entscheidenden und bleibenden Nachwirkungen be-

stimmt und als solche empfunden wird (vgl. oben S. 70). Es ist in diesem Betracht das „Eigenwert- und Schätzungsbedürfnis“ [1]) verbunden mit dem Trieb, das eigene und fremde Personleben in seinem innersten Wesen und Zweck teils gegen Beeinträchtigung von eigener wie von fremder Seite zu behaupten, teils gemäss seiner Idee möglichst zu vervollkommnen. Ein Schätzungsvermögen und -trieb endlich, verbunden mit der vorahnenden und -empfundenen Gewissheit der bleibenden Nachwirkung der Willensentscheidung. Das Funktionelle am Gewissen wäre demnach das Doppelvermögen der sittlichen Beurteilung wie des unmittelbaren Innewerdens schlechthinniger Verhaftung und Verbindlichkeit gegenüber den Normen, wie sie dem eigenen Wesen und Zweck nach den wiederholt genannten Beziehungen entsprechen (s. oben S. 152 Anm.). Die Entfaltung des Gewissens dürfte mithin ein nicht bloss kompliziertes seelisches, sondern ein qualitativ gesteigertes, also eigenartiges „psycho-pneumatisches“ Gebilde darstellen (vgl. ob. S. 53. 49 ff.); gleichsam eine neue Form der Vorstellungs-, Gefühls- und Willensthätigkeit in unmittelbarster Beziehung auf unsere Selbstbehauptung und -Vollendung, aber auch Selbstverantwortung und -verhaftung. Eine neue Form also, die aus den genannten gemeinpsychischen Funktionen zu erklären ist (Elsenhaus, Wesen des Gewissens). Es bleibt auch für das Gewissen bei unserem wiederholt bestätigten Ergebnisse, dass die Religionspsychologie zwar von den seelischen Grundfunktionen auszugehen, aber sie nicht für sich allein, sondern in ihrer neuen Beziehung zum innersten Geistes-(Person-)leben und damit sie selbst in einer gewissen Eigenart und Selbständigkeit zu würdigen habe: — auf ihrer höchsten Stufe, in ihrer gesteigertsten Kraft. So ganz besonders das Gewissen. Dies entspricht endlich unserer Grundanschauung, es handle sich beim religiösen Prozess durchaus nicht um einfache oder gegeneinander isolierte seelische Funktionen, sondern um komplizierte psychische Gebilde, die nicht nur in ihrer Zusammensetzung, sondern schliesslich auch in ihrer gegenseitigen Beeinflussung, Umbildung und endlich Steigerung durch den Faktor des Persönlichen, des Ethischen, des Gewissens, ja des Uebersinnlichen selbst erforscht

---

1) So A. Döring, Philosophische Güterlehre 1888.

sein wollen[1]). Zu der zergliedernden, beschreibenden Analyse tritt so die znsammenfassende, aufbauende Darstellung des Ganzen in seinem Werden und Reifen des religiösen Prozesses selbst. Mit diesem synthetischen Versuche ergänzen und vollenden wir unsere bisherige religionspsychologische Analyse.

Ergebnis.

Unser Begriff der zusammengesetzten und durch den neuen (ethischen und religiösen) Faktor neu gestalteten, gesteigerten psychischen Gebilde geht natürlich über dasjenige hinaus, was die Psychologie den „Zusammenhang der psychischen Gebilde", die „Assoziationen" und „Komplikationen oder Verbindungen zwischen ungleichartigen psychischen Gebilden" nennt; beispielsweise Bewusstsein, Gedächtnis, Talent u. s. f.[2]). Uns beschäftigen hier jene relativen Neugestaltungen, die nicht etwa nur in gegenseitiger Wechselwirkung, sondern in „psychopneumatischer" Steigerung entstehen (vgl. oben S. 60 ff.). Als solche kennzeichneten wir bereits die Wertbeurteilung und in noch höherem Masse die Intuition, das innere Erlebnis und gelangen nunmehr zu dem für uns wichtigsten zusammengesetzten religionspsychologischen Gebilde, zu der Gewissenserfahrung. — Zuvor jedoch erübrigt uns, auch bezüglich des Willens und Gewissens die thatsächliche und notwendige Zusammengesetztheit, bez. das Irrtümliche und Gefährliche der Isolierung der religiösen Willens- und Gewissensfunktion aufzuzeigen. Es ist der gleiche Nachweis, den wir früher für die Vorstellungs- und Gefühlsthätigkeit erbrachten.

Wir haben in diesem abschliessenden Teile nur das Ergebnis der Erkenntnisse zu ziehen, die sich uns in unsrer Allge-

---

1) Daher kann das Nähere über das Gewissen in seiner religionspsychologischen Bedeutung, also über die „Gewissenserfahrung", erst unten (S. 161—166) gegeben werden. — Im gleichen formalpsychologischen Rahmen bewegt sich auch J. J. Hoppe, das Gewissen mit Einschl. der Gefühle und Sitten. — Die Schranken dieser Betrachtungsweise haben wir bereits (S. 155) angedeutet. Erst aus seiner Beziehung zum Religiösen, wie sie im Nachstehenden entwickelt wird, erhält das Gewissen selbst seine volle Beleuchtung.

2) Vgl. Wundt, Grundriss d. Psych. (2. A.) §§ 15 ff.

meinbesprechung[1]) und Sonderdarstellung des Willens und Gewissens[2]) aufdrängten. Dem Willen zu Grund liegend und vom Gefühl genährt setzt sich das Triebleben in einen Motivations-Prozess um, der den Willen in seiner gesteigertsten Form der Selbstbestimmung- und behauptung entbindet. Der Wille erfasst und bejaht das vom Gefühl her erregte persönliche Interesse, benötigt aber zu dessen bewusster Vertretung, sich über das Triebleben erhebend, nicht minder des Intellekts. Eine Isolierung des Willens ist daher ebenso entschieden zu vermeiden, als derselbe in seiner massgebenden Bedeutung beim religiösen Prozess festgehalten werden muss. Man führe immerhin die Religiosität auf das Selbstgefühl in dem näheren Sinn zurück, dass dasselbe, von einer höheren Macht in seinen Tiefen berührt und an sie gebunden, vor allem vom Willen bejaht und behauptet wird. Man lasse jene verborgenen Wurzeln im Selbstgefühl immerhin erst durch den freithätigen Willensakt zur Wirklichkeit und Reife sich entfalten; man lasse das Quietistische des Gefühls durch das Triebleben hindurch im Wollen sich auswirken, aus dem Halbdunkel eines Widerfahrnisses ins helle Licht eines persönlich-ethischen Verhältnisses und Verhaltens rücken. Dennoch verrät schon der hiezu nötige Prozess, es könne sich hier um keine Willensaktivität schlechthin, rein für sich selbst handeln, es sei vielmehr ein zusammengesetztes Gebilde gegeben: Selbstbestimmung auf Grund eignen Bestimmtseins, also Reaktivität. Ja gerade das wenn auch nur relativ selbständige Wollen beschränkt und verändert das innere Erlebnis des Selbstgefühls weiterhin ins Subjektive, gestattet kein reines (passives) Geniessen des Objekts, geschweige denn dessen „Amalgamierung“[3]), sondern rückt es uns in gewissem Sinne ferner, wandelt das Verhältnis der Gemeinschaft in das der blossen Beziehung, dasjenige des Habens und Geniessens in das des erst immer neuen Erfassens durch stetes Erstreben, Erkämpfen und Behaupten[4]). — Es erhellt, dass dieser selbst so bedingte (und dann wieder seinerseits bedingende, beschränkende) Wille nicht kurzweg zum „A und O aller Religion“ gestempelt werden darf (gegen E. v. Hartmann, Religion des

1) S. oben S. 45 ff.
2) S. oben S. 142 ff.
3) S. oben S. 132.
4) Vgl. oben S. 134 f.

Geistes, S. 58). Vorsichtiger ist Runze. Ihm gilt wohl der Wille als „grundlegender Faktor" des „Ueberzeugung bildenden Glaubens"; aber er würdigt zugleich den Prozess der Umbildung sowie die Zusammenhänge, innerhalb deren das religiöse Wollen sich bewege. Der Grundwille konstatiere nicht bloss unser Bedürfnis nach einem absoluten Ideal; vielmehr von dessen schöpferischer Kraft berührt objektiviere und statuiere er dieselbe als göttliche Macht, der sich völlig hinzugeben für ihn die Bejahung des eignen Wesens und Zweckes bedeute.[1]) In der That erblüht erst aus der Rezeptivität und ihrem Berührtsein durch das Göttliche die Reaktivität des entbundenen Willens und dieser wieder feiert in der Hingabe an das Absolute den Höhepunkt seiner Selbsterkenntnis, die tiefste Ausdeutung seines Selbstgefühls, den Triumph seiner Befreiung. Durch Isolierung des Wollens hingegen erwächst demselben der Schein reiner Selbstthätigkeit und Autonomie, als bedürfe es keines Objektes, das ihn auf sich richte; keiner Autorität, die ihn erst über sich selbst und seine höchsten Ziele aufklärte und normierte. Zuerst also muss dieser rationalistischen und kantisierenden Uebertreibung[2]) gewehrt werden; dann aber darf, also ermässigt, der religionspsychologische „Voluntarismus" um so nachdrücklicher zur Geltung kommen. Ganz im Geiste reformatorischer Glaubenspsychologie, welche schon Bellarmin dahin charakterisiert hat: illi (scil. Lutherani) fidem collocant in voluntate, Catholici in intellectu." (De Iustific. I, 4). Aber man vergesse nicht, dass z. B. Melanchthon (cfr. Apol. 125, 183) in die voluntas die fiducia, das acquiescere, das Gefühlsleben mit einschliesst. Ueberhaupt hat erst Teten's Terminologie beide Funktionen bestimmter unterschieden.[3])

1) Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre § 25.

2) Typisch dafür ist Schillers: „Nimm die Gottheit auf in deinen Willen und sie steigt von ihrem Weltenthron."

3) Vgl. Herrlinger, Theologie Melanchthons 1879, S. 88ff. 102ff. 391. Rump, Melanchthons Psychologie etc. 1897, S. 122ff. und besonders S. 142. Nachdem die spätere Orthodoxie (z. B. Chladenius, de damnis etc. 1713, p. 14) das richtige Verhältnis verschoben hatte, brachte erst Spener wieder den „Willen" zu seinem Rechte. Vorläufer hierin waren reformierte (kartesianische) Theologen wie Jurieu (vgl. Gass, Gesch. d. prot. Dogmatik II, 371).

Was religionspsychologisch vom Trieb- und Willensleben gilt, trifft notwendig auch das Gewissen, welches, wie gezeigt, mit jener Funktion in ihren höheren Formen zusammenhängt. Wohl haben wir es hier bereits mit einem oder gesteigertsten und höchsten psychischen (bez. psychopneumatischen) Gebilde zu thun, das sich am meisten dem kompliziertesten und gesteigertsten — dem des Religiösen — nähert. Dennoch widerstrebt seiner Isolierung und Verselbständigung unsre gesamte bisherige Entwicklung. Seine Eigenart und Würde darf uns nicht verleiten, es zum religiösen Zentral-Organ zu erheben. So hat es bekanntlich Schenkel[1]) zum „unmittelbaren Wissen des Menschen von Gott" gesteigert, zum alleinigen „Vermögen religiöser Erfahrung", in welchem „unser Selbstbewusstsein durch das Gottesbewusstsein" bestimmt wird. Dem widerstreitet schon die aufgezeigte Entwicklungs- und Ergänzungsbedürftigkeit des Gewissens. Auch derjenige Theologe, der nach Pascal[2]) Willen und Gewissen vielleicht am entschiedensten in den Vordergrund stellt, Vinet, brandmarkt in feinen Charakteristiken neben der einseitigen Religion der „Vernunft", der „Phantasie", des „Gefühls" nicht minder „die Religion des Gewissens" in ihrer falschen Selbständigkeit[3]). Wie gross diese Gefahr voluntaristischer und moralistischer Überspannung dem Vollbegriff der Religion zu werden vermag, wie sie schliesslich die wirkliche Gottesberührung, die Wesens- nicht bloss Willensbeziehung zwischen Gott und Mensch zurückdrängt, wurde bei Besprechung des Aktualitätsproblems erörtert (s. oben S. 57—67. 78 f.). Wir verwerfen auch hier das reine Aktualitätsverhältnis: denn bei ihm tritt der für den religiösen Prozess zu fordernde Charakter der Rezeptivität sowie des Sichfindens und Beharrens in wirklicher innerer Zustandsveränderung durch die Gottesberührung im Selbstgefühl, ja diese Berührung selbst mehr oder weniger zurück. Was an diesem Zurücktreten und „Fernerrücken" thatsächlich vorliegt, was dabei auf die psychologische Vermittlung, d. h. Umsetzung des Erlebnisses in

1) Die chr. Dogmatik v. Standp. d. Gewissens 1850 I, 155. 148 (vgl. C. Schwarz u. a.).

2) Über diesen „Willensprimat" bei P. vgl. Pensées (übers. v. Schwarz) I, 214.

3) V., discours sur quelques sujets rélig. I, 1.

Selbsterleben und Selbstbehaupten zurückzuführen ist, haben wir oben (S. 160f.) gelegentlich eingeräumt. Weiter kann unser Zugeständnis an die moralistische moderne Religionserklärung und an ihre Kantischen Grundlagen, die wir bereits zurechtstellten, sich nicht erstrecken. Würde sie in jenem einseitigen Sinne durchgeführt, dann allerdings wäre ihre letzte Konsequenz diejenige, die Frank ihr beimisst: die geistige und sittliche Persönlichkeit selbst zum „Übernatürlichen", nämlich zum Ersatz für das als heteronom verworfne Göttlich-Pneumatische zu erheben (Neue Ki. Zeitschrift 1891, S. 549).

Aber ein anderes ist die sachliche Naturalisation (Ethisierung) des Übernatürlichen, ein anderes seine formal-methodische (wissenschaftliche) Anknüpfung an das Natürlich-Sittliche.[1]) Ein anderes der vorzeitige Abschluss, ein anderes, was wir hier versuchen: die vorläufige (ihrer Ergänzung gewärtige) Grundlegung der Elemente und der psychologischen Faktoren, auch der seelischen Gebilde in ihrer gesteigertsten, kompliziertesten Form. Mit dieser Anknüpfung an das Natürlich-Sittliche entwickeln und werten wir nunmehr ein Hauptmoment unter den religionspsychologisch wichtigen zusammengesetzten und gesteigerten seelisch-geistigen Gebilden. Es ist dies die Gewissens-Erfahrung. Wir stehen hier vor einem Achtung gebietenden Konsens der Forscher. Neigt doch nach der beregten Seite, wenn wir recht sehen, der Gesamtzug der neueren, auch der orthodox gerichteten Religionserklärung. Nicht etwa nur kantisierende Denker wie Rauwenhoff[2]) entwickeln „das unbedingte Pflichtbewusstsein als Grund-

1) S. oben S. 5ff.

2) Religionsphilosophie S. 169ff. 197; vgl. oben S. 42 (Anm.) die positiven Ergänzungen Wobbermin's und dessen „Grundprobleme" 1899, S. 10ff., (vgl. oben S. 30). — Ausser den Genannten und etwa Herrmann's Hauptwerk (die Religion in ihrem Verhältnis etc. 1879) kommt hier besonders H. Wendts bereits erwähnter „Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christentums" (1897) in Betracht. Derselbe will „die Beweisführung auf die innere Erfahrung des allgemein-sittlichen und des christlichen Lebens gründen"; — nicht auf „das Gewissen als kategorische Forderung, sondern auf die sittliche Freiheit", deren Kraft wir innerlich erleben (a. a. O. S. 20ff. 26). Das alles ist freilich einseitig durchgeführt Die begründetere Schlusswendung von der geschichtlichen „Ergänzung" jenes Beweises durch den gleichen absoluten Charakter der Erscheinung Christi

lage des religiösen Lebens“ und lassen „den religiösen Glauben entstehen, wenn die vorausgesetzte übersinnliche Macht in Berührung mit dem sittlichen Bewusstsein des Menschen komme.“ Wie die Reformatoren, Pietisten und reformierten Theologen Willen und Gewissen betonten, wurde bereits bemerkt. Später steht neben Menken, dem der Glaube sittliche That ist, ein Al. Vinet, welchem das Christentum als „die sittliche Religion κατ' ἐξοχήν“, als „das in die höchste Potenz erhobne Gewissen“ galt. „Wo anders kannst du den Gottesglauben lokalisieren als im Gewissen?“ Wo anders als in diesem religiös-sittlichen Perzeptionsorgan, das sich zu Gott verhält wie „der Gesandte“ zu seinem „Souverän“ und das sich zu uns selbst verhält wie das „Nicht-Ich oder andere (göttliche) Ich zu unserem natürlichen Ich!“ doch müsse es, um Gott nicht nur suchen, sondern finden zu können, durch die Offenbarung erst geweckt und geleitet werden:[1]) — der tiefere Kenner menschlicher Sünde und göttlicher Heiligkeit vermeidet die Mängel der „Gewissens-Dogmatik“ eines Schenkel. Auch die an Menken gemahnenden Biblizisten wie Tob. Beck erklären die Religiosität für „ein sittliches Verhalten gegenüber Gott“. Das „Gewissen als Organ göttlicher Bezeugung“ stehe vor der „Vernunft als Organ der menschlichen Denk- und Willensthätigkeit“. Beide Organe aber müssen sich im Glauben als „That, Produkt und Zustand des Herzens mit einander einigen“[2]). Dieselbe Brücke pflegt die Vermittlungstheologie zu schlagen. Es sei „ein manichäischer Irrtum, das christliche Gewissen und das des natürlichen Menschen für zwei wesentlich verschiedene Dinge auszugeben.“[3]) Auch Frank, sonst in seiner Religionspsychologie fast ähnlich dualistisch, greift darüber hinaus, sobald er der Religionsgenetik, dem Werden der christlichen Gewissheit sich zuwendet. Es bleibt zu bedauern, dass er das letztere nur bruchstückweise gethan. Wo ers that[4]),

---

(S. 33ff.) kehrt bei Theologen dieser Richtung häufig wieder. (Vgl. Häring, die Lebensfrage der systemat. Theologie.)

1) Essais „de philosophie morale“ und „sur la manifestation“.

2) Vorlesungen über chr. Glaubenslehre 1886 I, 198ff.

3) Jul. Müller, dogmatische Abhandlungen 1870, S. 210.

4) Z. B. im „System der chr. Gewissheit I² § 14 (S. 111f.). § 46 (S. 121f.) Vgl. die Auseinandersetzung mit Köstlin (N. K. Zeitschrift.

hat er an die „sonderlich sittliche Erfahrung“ des Christen „angeknüpft“, weil sie „nur an derselben und mit derselben“ „Raum gewinnen könne“ und „in ihrem Vollzuge sich stetig und notwendig (mit ihr) auseinandersetze“. So sei auch die grundlegende Tatsache der Wiedergeburt und Bekehrung des Christen ein „sittlicher Thatbestand“: „Umwandlung seines sittlichen Wesens“, „Deckung des sittlichen Bedarfes“ mit dem nunmehrigen „sittlichen Empfang“ (a. a. O. S. 121 f.). Die hier waltenden göttlichen Influenzen seien „ethische Impulse“ (a. a. O. S. 123). Ja es klingt wie eine gewisse Annäherung an den Ethicismus moderner Theologen, wenn Frank bei der Glaubensvergewisserung die (transscendenten) „Realitäten nicht unter der Kategorie der Metaphsysik, sondern des . . . . ethisch Wirksamen“ erfasst sehen will. Dies „sittliche Gebiet der Vergewisserung sei das dem Christentum ureigene und die metaphysische Betrachtung schliesse sich dem nur accessorisch an“. Das „Entscheidende“ seien jedoch „die sittlichen Wechselbeziehungen zwischen dem Absoluten und dem christlichen Subjekt“. Von ihnen sei auszugehen und der Widerspruch zu bekämpfen (I^2, 398 f. 400⁰). Was Frank durch seine eigentümlich eingeschränkte Aufgabe (bez. Methode) näher zu entwickeln verhindert war, hat in freierer Entfaltung, aber loserem Gefüge J. Köstlin wiederholt erörtert. Schon sein glaubenspsychologisches Erstlingswerk stellte es in den Mittelpunkt und die Neubearbeitung („der Glaube und seine Bedeutung“ etc. 1895; S. 5 vgl. S. 44 ff.) hat es dann tiefer und reicher begründet: das Zurückgehen auf Joh. 7, 17, auf die an den Willen ergehenden sittlichen Forderungen. Durch ihre Bejahung werde man ihre Unbedingtheit, göttliche Herkunft und Kraft vermöge ihrer Selbstbezeugung immer völliger inne. Diesem Selbstzeugnis des christlich Sittlichen geht die religionspsychologische Studie „Die Begründung unserer religiös-sittlichen Überzeugung“ (1893) — freilich mehr behauptend und zusammenstellend als systema-

---

1894 S. 21 ff.) u. H. Cremer (a. a. O. 1893, S. 105 ff.) und Cremers treffende Ausführungen in Zöckler's Handbuch III [3], 49 ff. z. B. S. 71 f.: „Die christliche Gewissheit bestehe in keiner anderen Form als in welcher auch die allgem. Gottesgewissheit und sittliche Gewissheit bestehe, in der der freien Anerkennung auf Grund der erfahrenen Identität des Erlöser- und Richter-Gottes.“

tisch nach. Auch so bleibt das dort (S. 53 ff.) Betonte beherzigenswert genug. Es ist dies „die innere Erfahrung des Göttlichen“ als ein „unmittelbares Innewerden im allgemein-sittlichen Bewusstsein“ und zwar in der Gestalt einer „an unseren Willen ergehenden unbedingten Forderung“ oder eines „wahrhaft (d. h. an sich) Wertvollen“ (vgl. dazu Köstlin, Religion und Reich Gottes“ 1894, z. B. S. 157 ff.). — Jene von den genannten Forschern (namentlich aber von Köstlin) gleich stark betonten Momente sind in der That diejenigen zusammengesetzten religionspsychologischen Formen, welche aus den seelischen Einzelfunktionen durch wechselseitige Einwirkung und Steigerung sich bilden und in der religiösen Gewissens-Erfahrung gipfeln. Es erübrigt noch, diese Formen bis zu der eben genannten letzten und höchsten zu würdigen. Denn sie ist's, mit der die Religionspsychologie abschliessen darf, um — unter Hinzutritt des göttlichen Offenbarungsfaktors — zu einer neuen Disziplin der theologisch-dogmatischen Prinzipienlehre, zur Glaubens-Psychologie im engeren Sinn, zu werden.

Es bleibt nach der Entwicklung der Einzelfunktionen und ihrer gegenseitigen Beziehungen nur noch die Aufgabe der Synthese und zwar unter dem beherrschenden Gesichtspunkt des Willens und Gewissens. Die einzelnen gesteigerten (psychopneumatischen) Formen aber waren folgende:

Die Wertbeurteilung, d. h. das vom persönlich erregten Gefühl und Willen ungebildete Vorstellen und Urteilen. Nur sie kann beim relig. Prozess für die Vorstellungsinhalte in Frage kommen. Dass sie hier „Seinsurteile“ bietet, wird uns durch das bei der religiösen Wertbeurteilung zu innerst berührte und zu höchst erhöhte Selbstgefühl und sittliche Bewusstsein verbürgt. Denn alle wirklichen religiösen Vorstellungsgehalte dienen der rechten Selbstbeurteilung behufs Selbstvollendung[1]). — Die 2. Form ist:

Die Intuition. Sie ist jenes unmittelbare Innewerden, das aus Vorstellung und Gefühl durch Mitwirkung der schöpferisch erregten Phantasie sich bildet[2]). Sie führt bereits eine Stufe tiefer und unmittelbar in den Kern der religiösen Erfahrung. Erst

---

1) S. oben S. 38 f. 47 ff. 123 f.

2) S. oben S. 83; 81. 98. 117.

weiterhin bedarf sie zu ihrem Vollbewusstwerden der beschriebenen Wert-Beurteilung. Dass sie nicht nur Anthropomorphes, sondern wirklich das Unbedingte (Uebersinnliche) — immerhin in anthropomorpher Form — erfasst, wird auch ihr durch die erlebte Steigerung des Selbstgefühls verbürgt, welche als unmittelbarer übermächtiger Erreger ihrem Bilden (des Uebersinnlichen) zu Grunde liegt und welche der (relig.) Intuitionsvorgang nun seinerseits zu unmittelbarem Ausdruck zu bringen strebt. — So werden wir durch die Intuition, welche ihrerseits wieder die Wertbeurteilung in ihren Dienst nimmt, noch eine Stufe tiefer in den religiösen Prozess hineingeführt. — Diese 3. Form ist:

Das innere Erlebnis[1]). In ihm sind die drei seelischen Allgemeinfunktionen bereits in der Weise zusammengebildet und gegenseitig gesteigert, dass wir eine gleichzeitige, unmittelbare Willens-, Gefühl- und Denkbeeinflussung vor uns haben. Und zwar nunmehr in der eben genannten Stufenfolge. Denn diese tritt jetzt in der abschliessenden (synthetischen) Religions- (und weiterhin Glaubens-) Psychologie an die Stelle der bisher (vom Einfachen, Aeusseren, Objektiven bis zum Zusammengesetzten, Innerlichsten, Unmittelbarsten) verfolgten umgekehrten Ordnung: Denken-Fühlen-Wollen[2]). Nunmehr erhellt das wahre Verhältnis der Seelenthätigkeiten im religiösen Prozess. Nun tritt Wollen und Fühlen — natürlich aufs engste zusammengehörig und zusammengefasst unter dem Grundtrieb der Steigerung und Vollendung des Selbstgefühls — an die erste Stelle, indem zuerst das höhere Triebleben übermächtig erfasst und erst von hier aus auch der objektivierende Faktor, die Vernunftanschauung, näher bestimmt und umgebildet wird. Da sich in der Religionspsychologie alles auf das Personleben bezieht, erscheint das innere Erlebnis als Erregung einer neuen Zuständlichkeit unseres Selbstgefühls und von hier aus einer neuen Selbstbeurteilung[3]). Selbstgefühl und Selbst-Beurteilung in

1) S. oben S. 128. 124f.

2) Die bisherige umgekehrte Ordnung war diejenige der analytischen Religionspsychologie auf Grund der allgemeinen Seelenkunde und der ihr entnommenen Lehnsätze (s. oben S. 5. 86 ff.).

3) Dies das Wahrheitsmoment an dem sonst unpsychologisch überspannten Begriff des „Neuen Ich“ bei Frank.

ihrer Beziehung zum Personleben und seinen letzten Zielen, Entscheidungen und Widerfahrnissen erwiesen sich aber als Momente des Gewissens. In ihm vor allem erkannten wir den Trieb der Selbstschätzung und -vollendung sowie das Bewusstsein der Selbst-Verantwortung und -verhaftung gegenüber einer höheren Norm und Macht, die sich uns aufdrängt und Geltung erzwingt[1]). So wird das innere Erlebnis in der Religion zu einem neuen psychopneumatischen Gebilde. — Diese 4. Form ist:

Die Gewissenserfahrung mit dem Charakter des Uebermächtigen, ja Absoluten. Dieses Gepräge erhellt aus dem „Innewerden einer an unseren Willen ergehenden unbedingten Forderung“, eines „wahrhaft (an sich) Wertvollen“[2]), einer wenigstens prinzipiell empfundenen höchsten Steigerung des Selbstgefühls und der Selbstbefriedigung[3]) in Stillung unsres tiefsten (religiösen) Triebes[4]) und Entbindung unsrer höchsten Freiheitskraft[5]). — Somit nehmen alle drei genannten höherseelischen Formen bei der (relig.) Gewissenserfahrung an jenem absoluten Charakter Teil. Die „Wert-Beurteilung“ wird zur absoluten Schätzung des erfahrenen Göttlichen als des höchsten Gutes und letztlich Gewissen, Seienden und Trägers für alles Sein und Bestehen. Daher hier Wert und Wesen, subjektive Geltung und objektiver Bestand, Gewissheit und Wahrheit, Werturteil und Seinsurteil schlechthin zusammenfallen. Die „Intuition“ sodann gewinnt das Gepräge des Transscendierens; sie wird zum vorschauenden Uebergreifen in das Unendliche, Vollkommene vermöge einer wenn auch nur prinzipiell erfahrenen Hinaushebung über das Empirische. Das „innere Erlebnis“ endlich gestaltet sich zum unmittelbaren Innewerden eines Uebermächtigen, einer ersten und letzten Autorität, auf welche jenes absolute sittliche Ideal der „Gewissenserfahrung“, jenes absolut Wahre der „Wertbeurteilung“ und endlich jenes schlechthin Ueberweltlich-Vollkommene der „Intuition“ gleicherweise sich zurückführt[6]). — Hier ist also der

1) S. oben S. 53, 57. 70. 156f.
2) S. oben S. 166.
3) S. oben S. 153; vgl. S. 164.
4) S. oben S. 105.
5) S. oben S. 160. 163 u. 164.
6) Ueber diese einzelnen Momente des Religionsbegriffs s. unten S. 172 (z. Anm. 2).

Punkt, wo das innere Erlebnis auf dem Grunde der Intuition und Wertbeurteilung zur Gewissens-Erfahrung und diese wieder zum Anknüpfungspunkt und Mittel wird für die Ausgestaltung des religiösen Prozesses, weiterhin des Glaubens. Die gemeinsame Basis hiefür bildet aber eine höhere Form des Trieblebens:

Der Autoritäts-Sinn und -Trieb unsres endlichen Geistes. — Ihm eignet „das Bedürfnis nach einem absoluten Ideal“ (s. oben S. 161 zu Runze[1]) ja schon nach einer absolut sicher gegebenen und geltenden Voraussetzung für alles logische Denken[2]), ästhetische Empfinden und sittliche Handeln gegenüber einem bodenlosen, auflösenden, gemeinschaft-zerstörenden Skeptizismus (Relativismus). Kaftan nennt es treffend „das Autoritätsbedürfnis, das zum Wesen der Frömmigkeit gehört“[3]). Auch in der neueren philosophischen Ethik hat sich der Autoritätsbegriff schärfer herausgebildet. Er zeigt sich als unerlässlich für die erste Anregung wie für die weitere Entfaltung des Humanen; für die Sittenlehre wie für die Philosophie der Geschichte, der Kultur. Richtig führt Höffding (a. a. O. S. 38ff.) aus, wie alles Verpflichtende, Sittlichkeit und Sitte, im lezten Grund Autorität voraussetze. Wenn nun „das Gefühl der Abhängigkeit durch seine Verbindung mit Gefühlen der Bewunderung, der Ehrfurcht und Dankbarkeit geläutert wird und

1) Zu dieser höchsten Form des sympathischen (altruistischen) Triebes (s. oben 145), welcher für alle Gemeinschaft, Geschichte, Sitte und Frömmigkeit grundlegend ist, vgl. das Dichterwort: „In unsres Busens Reine wogt ein Streben sich einem Reinern, Höhern, Unbekannten aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben.“ Damit einigt sich zuletzt die höchste Form des ipsistischen Triebes (s. oben S. 148) nach Selbstvervollkommnung durch Hinaushebung über das Unvollkommne und Aneignung des Vollkommenen, wie es das andere Dichterwort schildert: „Erfüllt davon dein Herz, so gross es ist; und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist, ... nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott!“ Also Selbstbereicherung durch Selbsthingabe.

2) Man kann diese freiwillig übernommene und grundleglich festgehaltene Voraussetzungsweise — etwa den „Glauben an die Logik“ (Nietzsche, Ww. X, 183) — mit dem relig. „Glauben“ wenigstens in Etwas vergleichen.

3) In der „Chr. Welt“ (1889, I) im Anschluss an Möhler. Vgl. die (allerdings katholisierende) tiefere Glaubenspsychologie F. v. Baader's, der das Autoritätsprinzip zu verinnerlichen strebt (z. B. Ww. III, 103ff.; 95) u. Theod. Fechner, „3 Motive des Glaubens“ S. 14f. 34ff.

sich dadurch zur Anerkennung und Hingabe entwickelt . . ., so haben wir das Wesen der Verpflichtung im ethischen Sinne" (a. a. O. S. 39). So „geläutert und zur Anerkennung und Hingabe entwickelt" wird der Auktoritätstrieb zur nächsthöheren Grundform des „religiösen Triebes": Zum „schlechtsinnigen Abhängigkeitsgefühl". Wir haben dieses also nicht in dem unbestimmten Allgemeinverstande Schleiermacher's, sondern in dem vertieften Sinne Höffding's zu fassen; — über den Begriff einer natürlichen Begleiterscheinung unsres Selbstbewusstseins hinaus. Es ist vielmehr ein Hinausstreben über uns selbst, ein Verlegenwollen des Schwerpunktes und Standortes über uns empor; so recht im Sinne unsrer früheren Behauptung: „Unbeschadet aller Selbstbeziehung und Selbständigkeit des Gefühls tritt als religionspsychologische Grundform die der Rezeptivität hervor": „das Verhaftungs- und Verpflichtungsgefühl gegenüber einer übergewaltigen, uns richtenden Macht", — „das Abhängigkeitsgefühl in der Form der heiligen Scheu" (s. oben S. 129. 136).

Das so bestimmte Autoritäts- und Abhängigkeitsgefühl des religiösen Triebes verbindet sich, um sich durchzusetzen, mit dem wahlverwandten (s. oben S. 149) ethischen Grundtrieb zur Selbstvollendung. Aber auch vereint vermögen sich beide Grundtriebe als blosse Triebe (rein immanent) nicht selber durchzusetzen. Die vollkommenste „Hingabe" des endlichen Geistes kann sich nicht in der Hingebung an eine uns immanente Idee, an ein lediglich subjektives Ideal erschöpfen, mögen diese letzteren immerhin der ganzen Menschheit gemeinsam sein. Auch die für das Sittliche und das Gewissen grundlegende Idee der Selbstentfaltung und -vollendung bedarf zu ihrer Ermöglichung auf der letzten und höchsten Stufe ein Transsubjektives, Unbedingtes. Sonst wird die Schranke des blossen Postulats nie überschritten (s. oben S. 157). Das anfangs religionslose Sittliche fordert also zu seiner weiteren Ergänzung und Vollendung ein Religiöses, das nicht sittlich neutral bleibt, vielmehr dem Ethischen in gleicher Unbedingtheit kongenial und komplementär gerade an dieses anknüpft. Dies die thatsächlichen Beziehungen zwischen dem Religiösen und Sittlichen, wie wir sie bereits im allgemeinen (153) anzudeuten suchten. Gerade eine tiefer greifende Analyse zeigt die Schranken des autonomen Sittlichen (s. oben S. 155f.)

und enthüllt das Postulat transsubjektiver Faktoren zur Erfüllung unserer höchsten Aufgabe: unserer Selbstvollendung. Denn diese ist in letzter Folge Hinaushebung über das unvollkommene Empirische und Aneignung eines Vollkommnen, Ueberweltlichen: das Religiöse und das Ethische treffen hier in dem Einen höchsten, biologischen Gesetz zusammen. Ernste Selbstbeobachtung fügt das Unerlässliche einer Ausgleichung und Befriedigung des sonst zu bleibender Selbstverurteilung gezwungenen Gewissens hinzu. Es ist das Bedürfnis nach Auslösung des sonst erdrückenden Verhaftungs- und Verpflichtungsgefühls gegenüber der nicht erreichten Selbstvollendung und thatsächlichen Selbstschädigung. — Für den endlichen Geist genügt nun einmal keine „Evolution" („Autogenese"; vgl. oben S. 65, Anm.). Nie und nimmer brächte ihn eine Entwicklung aus sich selbst in eine neue Zuständlichkeit und Wesenserhöhuung: — ins Reich des Ueberweltlichen, Göttlichen. Nicht einmal blosse Willens-Beeinflussung seitens des letzteren genügte, wie wir bereits (S. 66. ff.) nachzuweisen suchten. So dürfen denn die beiden Faktoren des Sittlichen und Religiösen, welche aus der gleichen Idee (eines Unbedingten) dem gleichen Ziel (der Selbstvollendung) jedoch von verschiedenen Voraussetzungen aus (s. oben S. 153) zustreben, weder anfänglich mit einander vermengt, noch in ihrem gemeinsamen Abschluss von einander gerissen werden. Wenn daher R. Rothe (Stille Stunden S. 9) es bezeichnend fand, dass die andern: „sittlich-religiös" zu schreiben pflegten, er selbst aber: „religiös-sittlich", so entspricht Rothe's Uebung zwar dem Glaubensakt und -stand in seiner Vollendung, wo das Religiöse alles Geistige, auch das Sittliche, völlig durchdringt, — nicht aber dem ersten Werden, nicht dem religiösen Prozesse selbst. Hier ist die sittliche Seite Ausgangspunkt und Basis für das erste Eingreifen des Göttlichen. — Nach beiden Seiten also ist das Sittliche geeignet, Medium für die Religiosität und Glaubensgestaltung zu werden. Einerseits durch seine nach Idee und Ziel obwaltende Gleichförmigkeit mit dem Religiösen, dessen Unmittelbarkeit, Uebermacht und Unbedingtheit es wenigstens der Anlage und Tendenz nach teilt. Andererseits aber durch seine Schranke und Ergänzungsbedürftigkeit, welche zur Erreichung des Ziels (nämlich der Selbstvollendung und Wesensbereicherung des end-

lichen Geistes) schlechthin des überweltlichen Faktors und Autors (als Trägers der höchsten Autorität) bedarf. Nur so wird der Absolutheit des Sittlichen wie der inneren Freiheit und Erhöhung unsrer Persönlichkeit ihr volles Genüge, nur so wird zugleich ihr intelligibler, transscendentaler Charakter bestätigt und gewahrt. So gewiss also die elementare Einwirkung und Befriedigung durch den göttlichen Faktor im Bereich des Sittlichen einsetzt, so gewiss ohne dies sittliche Moment alle weitere Bereicherung und angebliche Vollendung unsres Wesens unbefriedigend und unvollkommen bliebe, so gewiss ist jene primäre sittliche Einwirkung und Befriedigung (also die Willenserfassung und -entbindung, die Gewissensweckung- und -stillung, die sittliche Erleuchtung und Erneuerung) selbst wieder nur Medium für die weitere, umfassendere religiöse Erhebung und Befriedigung. Sie kann daher die letztere weder aus sich selber schaffen, noch durch sich selbst ersetzen. Kurz, der psychologische Erklärungs- (Erkenntnis-) grund darf nicht mit dem Wesensgrund verwechselt, die blosse Anknüpfungs-form (und -notwendigkeit) darf nicht an die Stelle der Sache und des Ziels, dem sie nur dienen soll, gesetzt werden. Die religiöse Erhebung und Befriedigung erwächst wohl am Sittlichen, kommt aber nicht aus dem „Gesetze“ selbst, das Gesetz „kann nicht lebendig machen“ (Gal. 3, 21). So wenig das sittliche Moment isoliert, d. h. ohne das oben beschriebene[1]) — wechselseitig sich umbildende und steigernde — Zusammenwirken der übrigen Geistesthätigkeiten betrachtet werden darf, ebensowenig wirkt es im religiösen Prozess autonom (ohne entscheidendes und beherrschendes Eingreifen eines neuen transsubjektiven Faktors). Dies aber ist das Göttliche selbst mit völlig neu gearteten — wenn schon an das Sittliche anknüpfenden — Darbietungen, mit der Gabe unendlich gesteigerten und unbedingt sicher gestellten Lebens- und Selbstgefühls (Seligkeit)[2]), ja mit der Hineinversetzung in eine neue höchste Ordnung

1) S. oben S. 158. 166ff.; vgl. S. 162.

2) Dies ist das mystische Moment in der Religion, das sich dem sittlichen Moment derselben auch in der vollendeten Religion, in der des Geistes, zugesellen muss. Oder, wie oben — S. 168 — ausgedrückt: Zum „absoluten sittlichen Ideal“ muss das „schlechthin überweltlich Vollkommene“ treten, in das der Gläubige schon jetzt prinzipiell hineingehoben ist. D. h. die „voluntaristische“ Theologie muss durch eine

der Dinge, mit der Vollendung der endlichen Geister durch Selbsterschliessung und -mitteilung des Unendlichen in einem Reich der Geister (Himmelreich). Wie dieser transscendente Faktor in der Gewissenserfahrung zur Glaubensweckung selber wirkt, hätte eine Fortführung unsres synthetischen (abschliessenden) Teils der Religionspsychologie zu entwickeln. Hier sei nur noch an das erinnert, was wir schon zu den wichtigen glaubenspsychologischen Untersuchungen Wobbermin's, Petrans u. a.[1]) bemerkten. Auch

---

biblisch-„realistische“ (versteht sich ohne deren Einseitigkeiten — vgl. oben S. 59. Anm. 1 —) ergänzt werden. Zumal in einer Zeit, welche den „ursprünglichen transcendentalen Zug in der Kirche“ in deren Kult, Kunst und Litteratur mehr und mehr „verleugnet“ (Dr. Bachmann in der Allg. Zeitung, Beil. 1899, IV.).

1) Hieher gehören neben Wobbermin's bereits (S. 42 Anm. 1) beschriebener Dissert.-Schrift seine oben (S. 30) berührten „Vorlesungen über Grundprobleme d. syst. Theol.“ (besonders S. 10 ff.). Sie fassen gleichfalls „die sittlichen Bewusstseinsregungen“ und die „religiösen Gefühls- und Willensregungen“ unter der selbständigen Kategorie der „autoritativen (normativen) Bewusstseinsinhalte“ zusammen. Als solche weisen sie „über unser eignes Bewusstseinsleben auf eine Autorität ausser uns“ — ähnlich wie unsere Vorstellungswelt auf eine transsubjektive Wirklichkeit. Freilich nicht in der Form sicherer Erkenntnis, aber eines unabweisbaren Postulats (S. 13 f.), geeignet zwar nicht zur Bestätigung, wohl aber zur Anknüpfung für die religiös-sittlich autoritative Erscheinung Christi (S. 15 ff.), — Aus Petran ist hier das S. 29 Skizzierte noch zu ergänzen. Derselbe geht von der Parallelisierung der geistlichen mit der sinnlichen Erfahrung aus. Schärfer als Dorner, Frank, Kähler u. a. (s. oben S. 132 f.) kennzeichnet er die Erfahrung als Umsetzung der Kraftäusserung des Objekts in unser Eigenleben durch die Selbstthätigkeit unsrer Perzeptionsorgane (hier: des Gewissens, Freiheitsbedürfnisses und Gebetstriebes). Ueberzeugend entwickelt er die Stufenreihe der Erfahrungen: die sinnliche, die persönlich-geschichtliche (s. oben S. 134, Anm. 1) endlich die sittlich-religiöse. Die niedere ist immer notwendige „Vorstufe und Durchgangspunkt für die je höhere Stufe“ (S. 180); daher auch die Notwendigkeit der persönlich-geschichtlichen Offenbarung für uns (S. 207 ff.). An Christo erfahren wir zunächst seinen Abstand von uns (seine Göttlichkeit). Die dadurch geweckte Sündenerkenntnis und Heilsbegierde kennzeichnet das „Erwachen des relig. Lebens“ (S. 356). Das Ergebnis ist: Primat des „Willenslebens“ (S. 190), nämlich der durch Einwirkung „des Gewissens auf das Gefühl“ entstehenden „eigentümlichen Willensregungen“ (S. 254); jedoch nicht einseitig voluntaristisch, sondern mit Einschluss des theoretischen „Kausalitätsbedürfnisses“ (S. 240 ff. 258 ff.).

sie bewegen sich bereits auf der Schwelle zwischen dem Allgemeinreligiösen und Sonderchristlichen (oder „Glaubenspsychologischen") wie dieser unser Schlussteil, dessen Endergebnis sie im ganzen bestätigen: Ausgang vom höheren Triebleben mit der Gewissenserfahrung als beherrschendem Mittelpunkt, dabei jedoch Zusammenwirken aller Geistesthätigkeiten und Unentbehrlichkeit eines über die Immanenz-Theorie hinaus sich objektiv erschliessenden Göttlichen.

In der That vollendet sich hierin das Gesamtergebnis unsrer bisherigen Untersuchungen und bewähren sich die Ausblicke, die unsre Allgemeinbetrachtung abschliessend (s. oben S. 47f. 57ff) eröffnet hatte. Wir stellen zusammen:

1. Was wir für die höheren (zusammengesetzten) geistigen Prozesse in Anspruch genommen hatten, bestätigte sich nunmehr vollauf für das höchste, kompliziierteste Gebilde: für den religiösen Prozess. Es ergab sich die erste religionspsychologische Grundregel: Keine Funktion darf gegen die andern isoliert werden. Die voluntaristische (bez. antimetaphysische und moralistische) Religiosität hat also für ebenso regelwidrig zu gelten als die intellektualistische und diese ihrerseits erscheint nicht weniger ungesund als die unbestimmt-subjektivistische Gefühlsreligion.

2. Die Funktionen dürfen nicht isoliert, aber in gewissem Sinn gegen einander kontrastiert werden. Ihr Zusammenwirken schliesst ein ganz bestimmtes gegenseitiges Verhältnis nicht aus, sondern ein. Was wir oben (S. 38 Anm. 1) aus Ritschl's Religionspsychologie erwähnten, bewährt sich durch unsre seitherige Einzeluntersuchung und schliessliche Synthese. Es ist zwar „im Ver-

— Hier verdient auch E. Haack's lehrreicher biblisch-theologischer Vortrag „über Wesen und Bedeutung der christl. Erfahrung" (1894) erwähnt zu werden. In ihm ringt freilich noch der Sinn für psychologische Methode (z.B. S. 6 ff.) mit dem alten dogmatistischen (Autoritäts-) Verfahren. Ausgangspunkt ist ihm „die rel.-sittl. Anlage", die chr. Erfahrung selbst Veränderung „des ganzen Selbstbewusstseins" (10f.), also ein bonum präsens (14f.). Doch darf der Glaube bei all seiner „Selbstgewissheit" nicht mit d. „Erlebnis selber" verwechselt (16f.) und die Erfahrung mit ihren jeder Systematisierung widerstrebenden „moral. Impulsen" nicht zum „principium cognoscendi" erhoben werden (S. 25f.).

lauf“ des religiösen Prozesses „kein Glied wichtiger oder fundamentaler als das andre zu halten“. Wohl aber gebührt für die erste Anregung und weitere ständige Untergründung ebensosehr dem höheren (persönlichen) Trieb- (d. h. Gefühls- und Willens-) leben, nämlich dem der Selbstbehauptung und -vollendung der sachliche Primat als bei der Ausgestaltung und Erhebung des sonst nur Elementaren ins volle Gottes-, Welt- und Selbstbewusstsein dem Intellekt die Führung zusteht. Es bestätigt sich, was wir oben zu Ritschl als die Art der höheren (zusammengesetzten) Geistesthätigkeiten kennzeichneten. Es findet bei ihnen weniger eine Rangordnung als eine Stufenreihe und Entwicklung statt: — ein organisches Zusammenwirken, eine so hervorgerufene Steigerung und Umgestaltung der Elementarfunktionen, endlich eine organische Zusammenfassung und Ineinsbildung auch dieser zusammengesetzten Gebilde.

3. Die höheren zusammengesetzten Gebilde und Wertbeurteilung im Vorstellungsgebiet, des Intuitiven und inneren Erlebnisses im Gefühlsbereich und endlich der Gewissenserfahrung im Willensleben bewegen sich alle um den Grundtrieb des Selbstgefühls (im Sinn der Selbstbehauptung- und -vollendung gefasst). So ergab sich für dies höchste Trieb- und Willensleben unter Einwirkung des göttlichen Faktors im religiösen Prozess: höchste Steigerung des Selbstgefühls und für den Willen insonderheit das jetzt erst ausgedeutete (bestimmt festgestellte) und prinzipiell ermöglichte Ziel der Selbstvollendung. Also Beides: die Erfahrung eines höchsten Gutes wie einer ersten und letzten Autorität, der gegenüber absolute Selbstverpflichtung und -verhaftung gilt. So wurde das willens- und gefühlsmässig erlebte erste Einwirken des Göttlichen zu Beidem: Zur Gewissenserfahrung (als dem „sittlichen Moment“ im religiösen Prozess — vgl. oben S. 163ff. 168ff.) und zum intuitiven (wenigstens prinzipiellen) inneren Erlebnis und Geniessen eines überweltlich-vollkommenen Lebens (als dem „mystischen Moment“ der Religion — vgl. oben S. 145 u. 146f.). — Also engste Vereinigung wie dort des voluntaristischen und intellektuellen, so nun des sittlichen und mystischen Momentes.

4. Damit ist auch die Art der religiösen Perzeption gegeben; Beides in Einem: reaktive Bejahung und als noch Entscheidenderes rezeptive Aneignung des Göttlichen, das dem

Wollen und Fühlen — dann weiterhin dem Denken — sich darbietet. Also Selbstbehauptung, bez. -förderung und -vollendung und noch mehr Selbsthingabe (auf Grund der Selbstverleugnung hinsichtlich des Unsittlichen und rein Innerweltlichen). Das autopathische (egoistisch-eudämonistische) und das sympathische (autoritätstriebartige) Moment sind mithin dem Göttlichen gegenüber unauflöslich verbunden; doch so, dass das erstere nur Mittel für das letztere ist (s. oben S. 83f. 148. 153 und besonders 161f. 169).

5. Hiemit stimmt die *Erfüllung des religiösen Triebes in seinen beiden Grundformen: Autoritätssinn und schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl* überein. Jener entspricht dem sittlichen Untergrund, dieser dem mystischen Kern und Ziel der Religion (ad 4). Jener vertritt das Moment der reaktiven Bejahung, dieser das der rezeptiven Aneignung (ad 5). Der erstere verbindet sich mit der Gewissenserfahrung, der letztere mit dem Trieb nach einem höchsten Gut (nach einem bleibend und schlechthin befriedigenden). Der erstere strebt dem Ziel der Selbstvervollkommnung zu, der letztere demjenigen höchster Steigerung des Selbstgefühls in der Gottesgemeinschaft. Beide aber treffen zusammen in der Idee der Selbstvollendung (ad 3).

6. Die vereinten psychischen Gesamtgebilde (Komplexe von „Komplikationen“ nach S. 159, psychopneumatische Steigerungen nach S. 50ff. 71ff.) ergeben zuletzt eine gewisse Grundrichtung und Grundkraft im religiösen Prozesse. Nehmen sie doch an dem in Selbstgefühl, -bestimmung und -bewusstsein *konstant gewordenen Charakter* des Personlebens teil (s. oben S. 82, Anm. 1). In dessen beharrende Tiefen hinabreichend, vom unveränderlichen (wenn schon unter subjektiven Schwankungen ergriffenen) Absoluten stets neu genährt und getragen — vom religiösen Subjekt gleichsam immer neu gesetzt (d. h. persönlich behauptet): — so wandeln und verdichten sich die religiösen Vorstellungsbilder[1]) zu unveräusserlichen Anschauungen, so wandeln

1) Gewissenserfahrung und inneres Erlebnis steigern das relig. Vorstellen und Urteilen zur *Wertbeurteilung* unter den nicht nur denk- sondern lebensnotwendigen Kategorien höchster Güter und Zwecke. Dies aber in der Weise, dass, was als „lebensnotwendig“ gewertet wird, gegen das Theoretische und den Kausalzusammenhang der Dinge sich nicht dualistisch isolieren lässt, sondern unabweislich zu beiden drängt: —

sich die religiös-sittlichen Gefühls- und Willenserregungen zu jenen ebenso beharrlichen wie intensiven Zuständlichkeiten der „Gemütsstimmung und Gemütsverfassung“, die wieder relativ selbstständig und selbstthätig Erreger neuer Vorstellungen, Gefühle und Strebungen werden[1]). — Aber auch bei diesen konstanten seelischen Komplexen darf die religionspsychologische Synthese nicht stehen bleiben. Sie selbst wieder in ihrem Einfluss auf unser geistiges Gesamtleben ergeben schliesslich jene „Grundrichtung“ (Totalgefühl) des Geisteslebens, welches wir als religionspsychologische Grundform der Religiosität überhaupt erkannt und mit dem Centralbegriff „Herz“ zusammengestellt haben als dem Centralorgan alles höheren Innewerdens[2]) (s. oben S. 81f.). Fast erscheint es beschämend, am Ende einer längern (notgedrungen vielfach abstrakten und nüchternen) Erörterung bei eben dem anzulangen, was lebensvolles Apostelzeugnis und schlichte Christenerfahrung vorlängst als Wahrheit kündete! Was den Psychologen beschämt, erfreut und befriedigt den christlichen Forscher. Seine besten Analysen und Synthesen, was sind sie im Grunde anderes als näher vermittelte Entfaltung und weiterhin Zusammenschau biblischer, christlicher Kerngedanken voll unmittelbaren Lebens?

So ist denn **Religiosität** die aus den zusammengesetzten psychischen Funktionen konstant gewordene Grundrichtung des Herzens auf das Göttliche in Erfüllung des religiösen Triebes nach Selbstvollendung des endlichen Geistes durch grundlegende

---

seine „Denknotwendigkeit“ zu erweisen und in das Ganze unsrer Weltanschauung sich einzufügen (s. oben S. 48f. 123f. 167).

1) Z. B. der sog. Glaubensgedanken, -lehren, -übungen (Kulte) etc. — Obiges Zitat aus Lotze, Grundzüge der Psych. § 50 im Unterschied von den Bewegungserscheinungen der „Affekte“; vgl. Wundt, Essays, sowie unsre früheren Ausführungen (S. 82f.) über „Gesinnung“ und „Charakter“ als bleibende Gemütsverfassungen und Willensrichtungen („Energien“, aus dem Triebleben geboren und dieses neu beeinflussend).

2) Schon der grosse Psychologe unter den Aposteln verwertet die Formel: *καρδίᾳ πιστεύεται* (Rom 10, 10; Cremer, Wörterb. d. Nt. Gräcität a. v. *καρδία,* welche die an sich selber „unmittelbare“ und „alles (Pneumatische, Göttliche) vermittelnde“ „Zentralstätte des Gesamtlebens der Person“ darstelle. Daher gründe „die Religion nicht lediglich in dem Gewissen, sondern in dem Herzen“, als der „Stätte und dem Organ des Glaubens und Unglaubens“.

bleibende Aneignung des überweltlich-vollkommenen Lebens an das (durch die Gottesberührung prinzipiell und dann mehr und mehr) gesteigerte Selbstgefühl in schlechthinniger Abhängigkeit und gerade dadurch gewonnener innerer Freiheit.

7. Damit greift die Religionspsychologie über jedwelchen Immanenz-Standpunkt hinaus. Der Begriff der Gemüts- und Herzensverfassung galt uns besonders (s. oben S. 83) für das Gebiet des „Intuitiven und Enthusiastischen". In Herz und Gemüt greift jene Uebermächtigkeit und Unwillkürlichkeit des Erlebens Platz, wo eine höhere Macht unser Selbstfühlen und -wollen überschwenglich erfasst und erhöht. Darin beruht die Unerlässlichkeit eines über jede Immanenztheorie[1]) hinausgreifenden objektiven (göttlichen) Faktors. Es ist die durch alles Voraufgegangene bestätigte Notwendigkeit der Einwirkung des unendlichen Geistes auf den endlichen nicht bloss schöpfungsmässig (immanent), sondern offenbarungsmässig (geschichtlich) zur Gründung eines wirklichen religiösen Verhältnisses, das nur Bejahung der sittlichen Autorität in der Gewissensverfahrung und so genügend verbürgt und gesichert erscheint. Mithin keine lediglich menschliche (immanente) Religiosität, sondern eine gottmenschliche (transsubjektiv gegründete) Religion. — Auch dies Problem hat bekanntlich die moderne Entwicklungstheorie aufgenommen und zu einer religionspsychol. Entscheidungsfrage gemacht. Es ist im Grund derselbe Gedanke, auf den in der Historik das entsprechende Problem der Relativisierung („Historisierung")[2]) aller bisher als selbständig und feststehend vermeinten Grössen zurückgeht. Die willkommene philosophische Stütze bot diesen Theorien der Kantianismus[3]). Das Bewusstsein, dieses Produkt der empirischen und der idealen Welt, soll Beide selbstthätig erzeugen können. Die Idealwelt unseres Inneren, die wir erleben und bejahen, tritt an Stelle der übersinnlichen Welt, die der Glaube erlebt und bejaht[4]). Vielleicht

1) S. oben S. 10. 30. 86. 142. 151; vgl. z. B. Hartmann, a. a. O. S. 274 über die „funktionelle Identität von Glaube und Offenbarung").

2) S. oben S. 1.

3) Vgl. Lange, Gesch. d. Materialismus (s. oben S. 97).

4) Diese „Anthropologisierung" der Religion fördert vielleicht mehr „Antropomorphes" über das Göttliche zu Tage als die Immanenztheoriker uns angeblich „dualistischen Supranaturalisten" (in Wahrheit mo-

die treffendste Schilderung und Widerlegung von allgemeinen Erwägungen aus findet diese Strömung bei R. Eucken, während der verwandte Forscher Dilthey jenen Bann nicht durchbrach (s. oben S. 71 f.). Hören wir kurz den ersteren. Statt der mittelalterlichen „jenseitigen Welt des Glaubens" und entsprechenden Autoritätsstandpunktes lasse der moderne Mensch „allen Lebensinhalt aus eigenem Thun sich entwickeln, vor dem eigenen Denken sich rechtfertigen", „Ideal und Wirklichkeit in Eine Welt zusammenfallen", „Diesseits und Jenseits nur als zwei verschiedene Ansichten desselben Geschehens" gelten. Dem gegenüber verteidigt Eucken die Religion „als selbständige Macht und ursprüngliches Schaffen, — Vermittlerin einer neuen überweltlichen Ordnung, die sich in unserer Wirklichkeit bezeugt, nicht aber aus ihr entspringt". So sei sie „nicht nur Anhang und Begleitung des Lebensprozesses", — „nicht bloss Vertiefung der Wirklichkeit zum Geist oder Herausheben des Kerns gegen die Erscheinung", sondern „eine überlegene, den Konflikt (in den wir uns hineingestellt finden) überwindende Macht". Sie habe „nicht blos als Entfaltung einer idealen Wirklichkeit gegenüber der empirischen" zu gelten, sondern sei eine Macht, die uns „den unerklärlichen, unerträglichen Widerspruch von idealer und empirischer Wirklichkeit überwinden" lässt (Einheit des Geisteslebens, 1888, S. 12 f. 252. 253). So bedeute die Religion in jeder Weise mehr „als ein blosses Bewusstwerden, ein blosses Finden dessen, was im Grund von Anfang vorhanden war" (Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 1896, S. 55. Vgl. oben S. 76). — Das entspricht genau den Einzelergebnissen, die wir bei jeder der religionspsychologischen Funktionen gewannen. Und zwar von der Phantasie (s. oben S. 88) und Vernunfterkenntnis an (S. 103 f. 109 f. 114) bis

---

nismusfeindlichen Theisten) Schuld geben! Zu ihrer Erklärung der Religion als Hingabe an die uns immanenten Ordnungen und lediglich subjektiven Ideale vgl. S. 170 f. (und Frank gegen Gottschick, N. Ki. Zeitschr. 1895, S. 549: dass die vom „Naturwesen" des Menschen sich abhebende „geistige und sittliche Persönlichkeit" nicht kurzweg an Stelle des „Uebernatürlichen" selbst gesetzt werden dürfe. — Die letzten Konsequenzen enthüllt die Religionsphilosophie etwa eines J. Baumann (Grundfrage der Relig. 1895). Ihm ist die Religion nur „Wirkung unsres Idealisierungsstrebens": — ein „sich erholender und ausruhender Nervenzustand, nicht unmittelbares Innewerden des Absoluten".

zum gefühlsmässigen Erlebnis (S. 128. 136 f. 138 ff.), bis zur willens- und gewissensmässigen Selbstbethätigung (S. 156 f. 171). Was wir dort zu Gunsten objektiver Suggerierung gegen die „Autosuggestion der Immanenztheoretiker (S. 128), weiterhin gegen „Autogenese und Autonomie“ des religiösen Lebens geltend zu machen hatten, das dürfen wir nunmehr zu einem Gesammtergebnis zusammenfassen. Wir gelangten zur endgiltigen, verneinenden Lösung des Problems, das wir an den Anfang unsrer Untersuchung (S. 86) gestellt haben: ob die Seele von sich aus, in reiner Selbstthätigkeit und Selbstentfaltung („Evolution“), ohne objektive Faktoren, das Transscendente und letzlich das religiöse Verhältnis so erreiche, dass sich dessen Sicherheit wirklich und genügend verbürge.

8. Mit dieser Verneinung der Immanenztheorie ist in weiterer Folge auch die Ablehnung der Postulattheorie gegeben. Trat doch für uns bereits an die Stelle der blossen Verneinung das positive Ergebnis, es müsse einen religionspsychologischen Punkt, ein **δός μοι που στῶ** geben, wo das Postulat zur Wirklichkeit, die Religiosität zur Religion, die Anlage zur Vollentfaltung, die Gottessehnsucht zur Gottesberührung wird. In der That bliebe der Unterbau der formal-philosophischen Religions-Psychologie ohne die theologische Krönung durch die Glaubenspsychologie (durch die Lehre von der im Glauben verwirklichten Religion) ein Bruchstück. Das Seelische als solches, wenn nicht zum „Psychopneumatischen“ und weiterhin zum Pneumatisch-Christlichen gesteigert, führte über die Theorie der Postulate nicht hinaus (s. oben S. 156. 151 f.). An die Stelle der zu erlebenden Wirklichkeit träte die blosse Vorstellung von ihr; an die thatsächliche Befriedigung des Triebs der letztere allein. Aber wie soll unser Gottesgedanke die Gottesgemeinschaft ersetzen können? Und unser Bedürfnis, sei es der Selbst-entfaltung und -vollendung, sei es der Ueberwindung natürlicher und namentlich sittlicher Konflikte, sei es der Erfassung des Ueberweltlichen, — wie könnte es Erfüllung finden ohne ein Objekt, das diese Bedürfnisse nicht nur a priori begründet, sondern empirisch anregt und befriedigt?

Unabweislich ist hier die Notwendigkeit beider Momente: — absoluter Initiative auf göttlicher, reiner Rezeptivität auf menschlicher Seite wenigstens zu Anfang des religiösen Prozesses (s. oben S. 134). Eine

mindestens grundlegende Berührung durch das Unendliche ist unerlässlich, damit dieses überhaupt Gegenstand unseres Ruhens und Findens werde[1]). Wohl ist „das Seligkeitsinteresse das Auge, welches allein des religiösen Hellsehens fähig ist. Aber das Auge macht die Gegenstände nicht, welche es sieht, sondern sie sind ihm gegeben“[2]). So auch das Verhältnis zwischen „Offenbarungssehnsucht“[3]) und Offenbarung. Dem Anknüpfungspunkt und Medium, als welches sich der sittlich-religiöse Trieb dem Göttlichen darbietet, muss ein Anknüpfendes und Vermittelndes, jenem so gearteten Subjektiven muss ein Transsubjektives entsprechen. Mit dieser Forderung schliesst die Religionspsychologie. Mit ihr hätte die Glaubenspsychologie zu beginnen. Jedoch nicht abermals in der Weise des Postulats, sondern als mit dem festen Urdatum, das für das gläubige Einzelbewusstsein wie für die Existenz des Christentums, der Gemeinde, unbedingte Voraussetzung ist und das seine Selbstbezeugung durch den Beweis des Geistes und der Kraft weltgeschichtlich bethätigt hat und individuell fort und fort bethätigt. Ohne dies offenbarungs-geschichtliche „Datum“ und seine neuen geistigen Inhalte bliebe die Religion subjektive Steigerung unseres Selbstgefühls ohne Selbst-Bereicherung und -vollendung; — das Sittliche eitel Forderung ohne Gewissens-stillung und -entbindung; — die „Offenbarung“ lediglich geistiger Fortschritt, bez. geniale Vorausnahme desselben durch die Heroen der Geschichte; — die angebliche Gottesberührung und Erlösung nur mein subjektiver Glaube daran, also Selbsterlösung[4]); — mein Gebet leeres Selbstgespräch ohne ein „Du“, ohne ein „Ohr, zu hören meine Klage“, ohne „ein Herz, sich des Bedrängten zu erbarmen“[5]). — Nach dem allen steht nicht nur das Unerlässliche, sondern auch das Vorwalten (das erste und übermächtige Eingreifen) des Ueberweltlichen zu Anfang des religiösen Prozesses fest. Hier gelten „nicht sowohl des Menschen eigne Ansprüche an ein höchstes

1) Act. 17, 27. Jo. 6, 37. 44. 56.

2) Reischle, Wesen d. Religion S. 109.

3) Vgl. Goethe's Faust, I, 3. Scene.

4) Vgl. etwa Stadelmann (S. 129, Anm. 1), E. v. Hartmann (S. 178, Anm. 3) u. Baumann (S. 179, Anm. 1).

1) Goethe im „Prometheus“, dieser Apotheose des Immanenz- und Autonomie-Gedankens.

Wesen, als vielmehr das Gefühl der Ansprüche, welche dieses an ihn zu stellen hat“[1]), sowie das Gefühl ihrer ersten übermächtig sich ihm bezeugenden Bedeutung und Befriedigung durch das Göttliche selbst.

9. Dieser Ablehnung der Immanenz- und Postulaten-Theorie entspricht als positiver Endbegriff unserer gesamten religionspsychologischen Untersuchung der Begriff der absoluten Selbständigkeit des religiösen Phänomens. Dieser Grund- und Gesamtbegriff erwächst dem Religiösen aus dem formell und sachlich völlig eigenartigen Doppelcharakter, den wir zu Eingang dieser Schlussbetrachtung (S. 174) aufgestellt und jetzt abschliessend[2]) erwiesen haben. Einmal aus der formalen Notwendigkeit nicht nur intensivster Zusammenwirkung, sondern übermächtiger Steigerung der gewöhnlichen Seelenthätigkeiten. Dann aber und vor allem aus der sachlichen Unentbehrlichkeit ihrer Durchwaltung von Seiten eines nicht immanent verhüllten, sondern objektiv und konkret sich erschliessenden Göttlichen! Hieraus erhellt Beides: Eigenart und Selbständigkeit der Religion. So enthüllt sie sich uns hier schon nicht nur als Erdenwallerin: — dies ist sie nur nach ihren psychologischen Formen und deren Schranken, nur nach ihrer äusseren Erscheinung und vorläufigen, noch nicht des Zieles frohen Aufgabe (vgl. S. 137). Mit ihrem jenseitigen Ursprung und überweltlichen Ziel steht die Religion vor uns als Himmels-Tochter, die ihre ureigensten Kräfte nicht wie jener Riese aus der Berührung mit der Mutter Erde, sondern mit dem Himmlischen zieht. Von ihr gilt in des Wortes Vollsinn: Sie will „geistlich“ beurteilt sein: — als ein „einheitliches, in sich selbständiges Phänomen, das aus sich selbst verstanden werden

---

1) J. Köstlin, Der Glaube etc. S. 60.

2) Damit bringen wir endlich das erste der eingangs (S. 6; vgl. S. 30. 86) für eine theologische Prinzipienlehre aufgestellten Hauptprobleme zu abschliessender Lösung. Es war dies die für den 1. (religionspsychol.) Teil der „Prinzipienlehre“ geltende religionspsychologische Grundfrage, ob und auf welchem Punkt die allgemeinseelischen Massstäbe über sich selbst hinausweisen. Nun hat sich uns der notwendige Einsatz des „Metapsychologischen (Transsubjektiven)“ herausgestellt. Dieser gewonnene fundamentaltheologische Hauptbegriff wäre nunmehr allen Einzeldisziplinen zu Grunde zu legen, vor allem und zunächst jedoch vom „glaubenspsychologischen“ Teil der Prinzipienlehre zu übernehmen.

muss und seinen Inhalt in seiner geschichtlichen Bewegung und Besonderung erst empfängt und offenbart“ (E. Tröltsch, s. oben S. 30). So erst gewinnt die Religion die ihr unerlässliche, sichere Verbürgung, so erst unsere Religiosität ihre Selbstgewissheit und Sicherheit: jenes freudige Ruhen des Willens in Gott, jenes acquiescere, wie es Melanchthon (S. 161) und vorlängst der grosse Bahnbrecher christlicher Religionspsychologie, Augustinus, geschildert: inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Deo.




3 2044 073 547 358




3 2044 073 547 358







